SEMITICA

CAHIERS
PUBLIÉS PAR L'INSTITUT D'ÉTUDES SÉMITIQUES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

VIII

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (6e)

1958

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

61532

REMARQUES SUR LE GRAFFITO PHÉNICIEN EN CARACTÈRES GRECS DE LA GROTTE DE WASṬA

Il y a quelques années, M. l'abbé J. T. Milik a publié le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte d'Astarté à Wasṭa, avec un essai de transcription et de traduction et un commentaire détaillé (1). Cette inscription avait déjà été relevée, pour la première fois, par Renan lors de sa visite de la grotte avec le duc de Luynes (2). Elle est enregistrée dans le tome I, *pars prima*, du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (page 28), mais sans aucun commentaire. Le début de l'inscription (le nom du dédicant) avait été déchiffré, en 1889, par G. Hoffmann (3). Une nouvelle exploration de la grotte de Wasṭa, qui se trouve non loin de Tyr, a été faite en 1947, par A. Beaulieu et R. Mouterde, dans l'étude desquels (4) on trouvera tous les détails sur cette curieuse grotte que Bertold et Renan avaient appelée « grotte de prostitution », appellation rejetée par René Dussaud (5).

Parmi les graffiti se trouvant sur la paroi méridionale de la grotte, il y en a un qui renferme visiblement une inscription phénicienne en caractères grecs. Ce petit texte de 8 lignes présente, surtout du point de vue linguistique, un intérêt considérable, car il est, à côté de l'inscription punique en caractères grecs d'*El Hofra* (6), un des très rares textes phéniciens ou puniques qui nous

(1) J. T. Milik, *Le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte d'Astarté à Wasṭa*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), tome XXXI (1954), fasc. 1, pp. 5-12 ; pl. I.

(2) E. Renan, *Mission en Phénicie*, pp. 647-650 ; Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la Mer Morte*, I (1874), pp. 25-27.

(3) G. Hoffmann, *Über einige phönikischen Inschriften*, dans *Abhandlungen der Kaiser. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, XXXVI, 1889, p. 32.

(4) A. Beaulieu et R. Mouterde, *La grotte d'Astarté à Wasṭa*, dans MUSJ, XXVII, (1947-1948), pp. 1-20 ; planches I-X.

(5) René Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, pp. 109 ss.

(6) André Berthier et René Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1955, pp. 167 s. ; pl. XXVIII, A.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

soient parvenus en transcription grecque ou latine, et datant du IIe siècle av. J.-C., il est à peu près contemporain des passages puniques en caractères latins du « *Poenulus* » de Plaute.

Voici la lecture, la transcription et la traduction de M. Milik :

1 ΑΦΕ
2 ΘΕΝΝΑΥ
3 ΥΙΟCΑΦΕ
4 CΑΦΟΥΝ
5 ΝΕCΕΟΘ
6 ΑΜΑΘΗ
7 ΔΕCΑΘ.[Α]
8 ΛΑΦΑΕΜΑ

Transcription : עבדתנת *בן עבדצפן נשא ת המתנת ז על פעמא

Traduction : « *ʿAbdtenna(t) fils de ʿAbdṣaphun a apporté cette offrande-ci ; à l'intention de Paʿama* ».

Les explications de M. Milik appellent quelques commentaires et, dans certains cas, s'avèrent, nous semble-t-il, inacceptables.

Les quatre premières lignes présentent, ce qui avait déjà été reconnu par G. Hoffmann, le nom du dédicant et celui de son père, liés par le mot « fils de » qui est en grec υιος ; c'est, à notre sens, le seul mot grec de toute l'inscription, qui remplace le mot phénicien correspondant « *ben* ». Le premier nom serait *ʿAbd-tannit* (עבדתנת), le second ʿAbd-ṣaphun (עבדצפן). En ce qui concerne ce dernier, il n'y a rien à redire, il est pratiquement certain. αφε est la forme עב pour עבד, forme qui se rencontre en phénicien, p. ex. עבמלקרת pour עבדמלקרת, etc. Faisons cependant remarquer qu'on n'a pas ici, comme le veut M. Milik, une « désonorisation » ni même une « élision du *d* entre consonnes », mais une *chute* ou une *assimilation* du *d*. Il faut également souligner le passage d'une sonore *(b)* à une sourde *(ph)*. Dans σαφουν, la notation ου pour *ō* est conforme à celle d'*El-Hofra :* λαδουν, Βαλ Αμουν.

En ce qui concerne le premier nom propre, il est beaucoup plus difficile à expliquer. C'est un nom théophore, composé également de deux éléments dont le second est naturellement un nom de divinité. M. Milik y voit celui de la déesse Tanit (תנת). Il faut dire que, déjà, Hoffmann avait voulu comprendre ainsi ce nom, mais, comme Renan, il avait lu fautivement Αφεθενντυ. La lecture de ce mot (Αφεθενναυ) étant maintenant solidement établie, il faut rejeter définitivement la lecture fautive avec -τυ, qui avait pourtant

été enregistrée par Harris (1). Dans θενναυ, Milik considère l'*ypsilon* final comme une dittographie avec le début de la ligne 2, et la forme **Tenna* comme le mot תנת avec « la chute du *-t* final ». On doit faire, devant une telle explication, les plus expresses réserves. Rien n'autorise une telle affirmation. Sauf תנת, dit encore M. Milik, on pourrait penser à ענת (עבדענת), mais le double -νν constitue « une difficulté insurmontable ». Mais l'absence du ת final dans תנת constitue une difficulté au moins aussi insurmontable. Il faut souligner, en outre, que dans les transcriptions d'*El-Hofra*, le nom de Tanit est *toujours* écrit avec un θ final : θινιθ, θεννειθ (2). Donc, à moins de considérer la graphie θενναυ comme une erreur du scribe, on ne peut aucunement y voir le mot תנת.

Il nous semble préférable de penser que le premier élément de ce nom théophore (עבד) est transcrit ici non pas par αφε mais par αφεθ. La transcription du *d* par un θ marquerait une tendance à la spirantisation. D'autre part, il n'y aurait rien de surprenant qu'on ait écrit αφε dans αφεσαφουν (devant -σ = צ) et αφεθ dans αφεθενναυ (devant -ε). Si cela était vrai, on pourrait voir dans le deuxième élément ενναυ un nom commençant ou par un *ʿayin* ou par un *ḥeth*, car on sait que les laryngales ע et ח ont assez tôt disparu de la prononciation et d'ailleurs l'alphabet grec n'a pas pu les noter. De la même façon, dans l'inscription d'*El-Hofra*, חמן est transcrit Αμουν et dans le *Poenulus*, p. ex., תפעל par *thyfel* (v. 935). Il pourrait s'agir, dans ce cas, d'un nom apocopé à l'instar p. ex. de עבדחא, enregistré par Harris. Mais, une autre explication nous semblerait plus plausible. Dans -ενναυ, le -ε placé après un -θ et avant un -ν pourrait n'être qu'un simple phonème d'appui entre עבד et un nom divin commençant par un *n*. Le mot ννναυ se prête admirablement au nom de la déesse babylonienne *Nanaï* (נני ou ננא), dont le culte était répandu en Syrie, et notamment à Palmyre où on trouve même des noms théophores formés avec *Nanaï*, par exemple זבדננא (3). Le nom de notre dédicant pourrait donc être *ʿAbd-nanaï* (עבדנני).

Ligne 5 : νεσεοθ. On peut y voir, avec M. Milik, 3e pers. masc. sing. du verbe נשא (νεσεο) et θ particule de l'accusatif pour ת (= את). Mais, on peut également considérer νεσεοθ comme 1re pers. masc.

(1) Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, 1946, p. 130.

(2) A. Berthier et R. Charlier, *op. cit.*, pp. 167 et 169.

(3) Cf. Mark Lidzbarski, *Ephemeris für Semitische Epigraphie*, tome II (1905-1907), p. 206.

sing. (= נשאתי), qui correspondrait mieux à *nasoł* du « *Poenulus* » (v. 947).

Les *lignes 6 et 7* sont extrêmement difficiles à lire et à comprendre. M. Milik y distingue les deux mots suivants : αμαθηδ εσαθ (= המתנת ז) « *cette offrande-ci* ». Mais, ici encore, de graves réserves s'imposent. Car, si l'on pourrait à la rigueur admettre que *n* ait disparu par dissimilation (מתנת = מתת), il est, par contre, quasi impossible d'expliquer le *d* final pour un *ław*. D'autre part, le mot מתנת désigne très souvent la *stèle* plutôt que le *don* (1) On le trouve surtout avec les verbes טבא ou נדר et non pas avec le verbe נשא. Il faut donc renoncer, nous semble-t-il, à une telle explication des lignes 6 et 7, bien qu'il soit tentant de voir dans εσαθ le pronom démonstratif אשת (= ז).

Il est préférable, croyons-nous, de voir dans ces deux lignes les deux mots suivants : αμαθ et ηδεσαθ. La transcription de ce dernier mot convient parfaitement à l'adjectif (au fém.) חדשת (comme, par exemple, dans le nom même de Carthage קרתחדשת). Il faut donc chercher dans αμαθ un substantif avec la terminaison fém. *-t* s'accordant avec חדשת. Le premier α peut être considéré comme l'article ה (comme dans le « *Poenulus* » (v. 937) : *a*-elychot). Remarquons qu'à l'encontre du substantif, l'adjectif qui l'accompagne n'est pas pourvu ici d'article, ce qui, en phénicien, n'est pas tellement rare, puisque la règle qui exige, en hébreu p. ex., que l'adjectif soit précédé d'un article, si le substantif correspondant en possède un, est loin d'être absolue en phénicien et en punique. On pourrait peut-être voir, dans le mot μαθ, un substantif formé de la racine bien connue עטה = *vêtir*. Il y a, en hébreu, un mot formé justement de cette racine מַעֲטֶה (= vêtement), à peu près semblable au mot מַעֲטָפֶת (de la racine עטף). Il n'est pas impossible que le μαθ de notre graffito soit une forme corrompue de l'un de ces mots ou bien, tout simplement, une haplographie *(mat = ma[tefa]t)*. Le mot *vêtement* conviendrait d'ailleurs bien pour le sens général de l'inscription : le dédicant offre à la divinité un *vêtement neuf* (α-μαθ ηδεσαθ) pour sa statue. Le fait même d'offrir un vêtement à une divinité est notamment attesté dans les inscriptions puniques de *Leptis Magna* (2) et dans les inscriptions sud-arabiques, où

(1) *CIS*, *Insc. Phoen.*, 381, 409, 410, etc. — Cf. J.-G. Février, dans *Bulletin Archéologique*, 1941-1942, p. 391.

(2) Cf. G. Levi Della Vida, *Due Inscrizioni Imperiali Neopuniche di Leptis Magna*, dans *Africa Italiana*, XVI (1935), pp. 18 et 22 ; — *Id.*, *Inscrizione Punica di Lepcis*, dans *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* de l'*Academia Nazionale dei Lincei*, Série VIII, vol. X (novembre-décembre 1955), pp. 552 et 559, pl. I ; — J.-G. Février, *L'inscription punique « Tripolitaine 37 »*, dans *Revue d'Assyriologie*, L (1956), pp. 185-186.

l'on voit, par exemple, un dédicant offrir une tunique pour vêtir le dieu ʿAthtar (1).

Ligne 8: Λαφαεμα. M. Milik voit dans φαεμα un « hypocoristique des noms féminins très répandus נעמפעם, נעמתפעם ». Notons d'abord que ces derniers noms, loin d'être « très répandus », sont plutôt assez rares. Ensuite, Milik lui-même remarque avec justesse que « l'abréviation du nom propre par chute du premier élément est insolite dans l'onomastique sémitique ». Ajoutons, enfin, qu'un nom propre comme φαεμα ne s'est encore jamais rencontré. Il s'agit plutôt ici, à notre avis, du nom d'un dieu, si toutefois la lecture Λαφαεμα peut être tenue pour assurée, du dieu même auquel cette dédicace est destinée. Deux noms divins semblent convenir au mot φαεμα : tout d'abord, ce dieu *Paʿam* (פעם) avec le nom duquel sont précisément formés des noms théophores comme נעמפעם ; ensuite, le dieu *Pumaï* (פמי) que nous connaissons par l'inscription de Nora (qui figure dans la *pars prima* du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* sous le Nr. 144) (2). On doit encore rapprocher ce nom divin φαεμα de celui qu'on peut lire, semble-t-il, dans l'inscription bilingue sur un disque de plomb, découvert, au début du siècle, par le P. Delattre et se trouvant au Musée Lavigerie en Tunisie. Cette inscription, qui est restée inexpliquée, figure dans le *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, tome II, sous le Nr. 508. A côté d'un seul mot en caractères phéniciens (לאלם), il y a, en caractères grecs, ΑΕΟΛ̄ΣΙΦΗΑΜΥ. On doit y voir, nous semble-t-il, trois mots phéniciens en transcription grecque. Si la première lettre pouvait se lire un *lambda*, comme ce n'est pas impossible, le premier mot serait λεολ, puis il y aurait σι (= ש) et φηαμυ (= *Le-ʾel š-Pheamy*). En tout cas le nom divin *Pheamy* est à mettre en rapport avec le φαεμα de la grotte de Wasṭa ; comme celui-ci, il peut également être *Pumaï* ou plutôt *Paʿam*.

Voici donc la transcription et la traduction que l'on pourrait proposer pour le graffito de Wasṭa :

TRANSCRIPTION : עבדנני *בן עבדצפן נשאת המע[טפ]ת חדשת לפעם

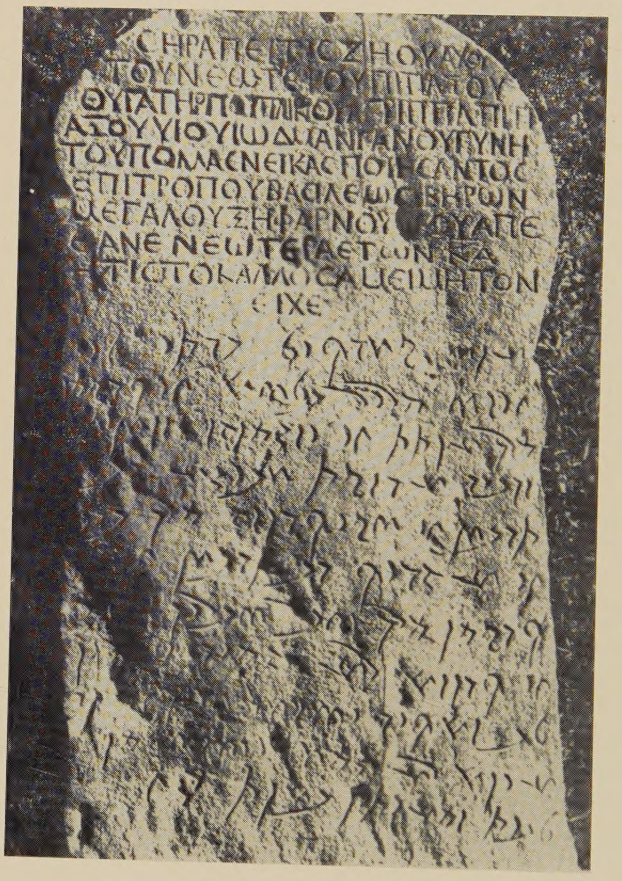
TRADUCTION : « *ʿAbdnanaï fils de ʿAbdṣaphun, j'ai offert (ou: « a offert ») un vêtement (?) neuf à Paʿam* ».

(1) *RES*, 3945, 1 ; — cf. G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, page 31.

(2) Le nom du dieu *Pumaï* a été lu par M. André Dupont-Sommer, *CRAI* (1948), pp. 12 ss. ; cf. également J.-G. FÉVRIER, dans *Revue d'Assyriologie*, 1949, pp. 123 ss.

Le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte de Wasṭa soulève encore, on l'a vu, beaucoup de problèmes. Mais, par ce que déjà il nous apprend, il se révèle d'une importance certaine pour notre connaissance de la phonétique phénicienne et de la transcription du phénicien en grec, et il enrichit ainsi la série, si restreinte, des documents phéniciens et puniques en transcription latine ou grecque.

Maurice SZNYCER.



REMARQUES SUR LE BILINGUE GREC-ARAMÉEN D'ARMAZI

Le bilingue grec-araméen trouvé à Armazi, dans le Caucase, a été publié par G. Tseretheli en 1941 (1). Depuis lors, sa partie araméenne a fait l'objet de plusieurs études linguistiques, qui n'en ont pourtant pas résolu complètement tous les problèmes. En gros, les interprètes se sont divisés en deux catégories. D'un côté, certains y ont vu un cas d'« hétérographie », transcrivant en mots araméens un texte écrit dans une autre langue : en moyen-iranien selon H. S. Nyberg (2), en vieux géorgien selon A. A. Freimann, auquel R. N. Frye s'était d'abord rallié (3) avant de revenir au moyen perse (4). A l'inverse de cette explication, qui suppose un recours systématique au procédé employé dans les pseudo-idéogrammes pehlevis, les sémitisants ont maintenu le caractère araméen du texte (5), quitte à admettre qu'il s'agissait d'un mauvais araméen, « ungrammatical », écrit B. M. Metzger (6) En effet, au premier abord, la langue est barbare, cousue de solécismes. Mais à la réflexion, il me semble qu'un grand nombre de fautes s'expliquent peut-être par une orthographe anormale et qu'une hypothèse très simple permet d'en éliminer les trois quarts.

(1) George Tseretheli, *A Bilingual Inscription from Armazi near Mtshkheta in Georgia*, Tbilisi, 1941. Pour une bibliographie plus complète, consulter l'article de B. M. Metzger cité plus loin. Je n'ai de la publication originale qu'une connaissance indirecte.

(2) H. S. Nyberg, *Quelques inscriptions antiques découvertes récemment en Géorgie*, Eranos, XLIV (1946), p. 228-243.

(3) R. N. Frye, *Pahlevi Heterography in Ancient Georgia?*, *Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Herzfeld*, p. 89-101 (cf. p. 96). Je ne connais que par cet article la position de Freimann.

(4) *Bibliotheca Orientalis*, XI, 3/4 (1954), p. 134.

(5) Ainsi H. W. Bailey (JRAS, 1943, p. 1-4), W. B. Henning (*Asia major*, N. S. II, 1952, p. 151 s.), F. Altheim (*Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, II, 1950, p. 40 s.).

(6) B. M. Metzger, *A Greek and Aramaic inscription discovered at Armazi in Georgia*, JNES, XV (1956), p. 18-26 (cf. p. 20).

Voici tout d'abord le texte grec, utile pour l'intelligence de l'araméen :

ΣΗΡΑΠΕΙΤΙΣ ΖΗΟΥΑΧΟΥ
ΤΟΥ ΝΕΩΤΕΡΟΥ ΠΙΤΙΑΞΟΥ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΠΟΥΠΛΙΚΙΟΥ ΑΓΡΙΠΠΑ ΠΙΤΙ
ΑΞΟΥ ΥΙΟΥ ΙΩΔΜΑΝΓΑΝΟΥ ΓΥΝΗ
ΤΟΥ ΠΟΛΛΑΣ ΝΕΙΚΑΣ ΠΟΙΝΣΑΝΤΟΣ
ΕΠΙΤΡΟΠΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΙΒΗΡΩΝ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΞΗΦΑΡΝΟΥΓΟΥ ΑΠΕ
ΘΑΝΕ ΝΕΩΤΕΡΑ ΕΤΩΝ $\overline{ΚΑ}$
ΗΤΙΣ ΤΟ ΚΑΛΛΟΣ ΑΜΕΙΜΗΤΟΝ
ΕΙΧΕ

Traduction : « Serapīt, fille de Zewaḥ le jeune, *pitiax*, femme de Iodmangan, fils de Publicius Agrippa, *pitiax*, qui fit de nombreuses victoires, *epitropos* du grand roi des Ibères Xifarnoug. Elle mourut trop jeune à 21 ans, elle qui était d'une beauté inimitable ».

Voici maintenant l'araméen. Je le reproduis tel que le lisent l'ensemble des interprètes (notamment Nyberg, Frye, Metzger). Je laisse pour l'instant de côté la discussion de quelques points contestables.

אנה סערפיט ברתי זי 11
זיוה קליל בטחש זי פרסמן
מלך אנתת זי יודמנגן ונציח
וכביר ארוסת עבידא רב
תרבץ זי חסיפרנוג מלך ברי 15
זי אגריף רב תרבץ זי
פרסמן מלך חבל חבליך מא
זי פרנוש לא גמיר והכין
טב ושפיר יהוה היך זי בר
אינש לא דמע יהוה מן 20
טבות ומאיתין בשנת XXI

Ce qui frappe à la première lecture, c'est l'absence presque totale des terminaisons qui normalement marqueraient soit le féminin soit l'état emphatique des mots. Cette particularité est attribuée par les uns au caractère idéogrammatique des mots araméens, par les autres à l'état barbare de la langue. Il me semble qu'elle s'expliquerait tout autant par une orthographe défective en fin de mots, les voyelles longues finales n'étant presque jamais marquées par la *mater lectionis* normale de l'araméen.

Une telle hypothèse n'est pas gratuite. Elle trouve son fondement dans l'inscription elle-même. En effet, à la ligne 16 on a une graphie

אגריך pour le nom latin *Agrippa* qui, à la ligne 3, est correctement rendu en grec par Αγρίππα. Rien n'oblige à supposer que, dans la partie araméenne de l'inscription, il faille le prononcer *Agrif* ou *Agrip* (1). Il est bien plus probable que la voyelle terminale *-ā* était prononcée malgré l'absence d'une *mater lectionis* א, exactement comme si le nom était écrit אגריפא. Partant de cette constatation, on peut inférer que le lapicide, connaissant quelque peu l'araméen parlé mais peu versé en orthographe, a omis la plupart du temps les א ou ה correspondant au son final *-ā*, à l'exception de עבידא (ligne 14) et des mots courants אנה (l. 11), מא (l. 17) et לא (l. 18 et 20). D'une façon analogue, il n'a pas écrit le ה final du suffixe 3e pers. m. s. dans ברתי (l. 11) et ברי (l. 15), se contentant en ces deux endroits de la *m. l.* י, tandis que le ע lui servait ailleurs de *m. l.* pour le son *ē* : dans סערפיט (l. 11) et דמע (l. 20). Si l'on accepte cette hypothèse fondamentale, on voit disparaître la plupart des irrégularités grammaticales (non point toutes, il est vrai). Bien mieux, suivant les cas, reparaissent soit l'état emph. m. s., soit l'état abs. f. s., soit l'état emph. f. s., exactement aux endroits où on les attendrait dans une langue normale (2), et cette régularité des restaurations est un argument supplémentaire en faveur de la supposition dont on est parti. Passons au détail.

Lignes 11-13. Je lis : *'anā Sērapiṯ barṯē*[*h*] *zi*
Zēwaḥ qallil[*ā*] *biṯaḥš*[*ā*] *zi Parsman*
malk[*ā*] *'inṯeṯ*[*ā*] *zi Iodmangan...*

« Je (suis) Serapit, la fille de Zewaḥ le jeune, le *pitiax* du roi Parsman ; la femme de Iodmangan... ». L'orthographe de אנה avec ה final conserve la scription ancienne, tout comme celle de זי, dont l'archaïsme se retrouve aussi bien dans les pseudo-idéogrammes pehlevis que dans les inscriptions araméennes découvertes sur l'aire orientale de l'ancien empire perse (par exemple dans les deux petites inscriptions du lac Sevan, en Arménie, dont nous aurons à reparler) (3). L'expression *barṯē*[*h*]

(1) Ainsi suppose logiquement Nyberg (art. cit., p. 235), mais non Frye qui est pourtant partisan de l'hétérographie.

(2) Noter en particulier le traitement des mots féminins. Aux lignes 18-19, on attend le féminin absolu pour les attributs et l'on s'étonne de trouver des mots au masculin, sans aucune désinence. Aux lignes 13 et 21, on trouve au contraire deux formes d'état construit fém. sing. là où l'on attend l'état emphatique. Pourquoi cette fantaisie ? Dans mon hypothèse, tout se régularise et il n'y a plus de fantaisie du tout : les deux formes en ת ne sont pas là au hasard ; elles marquent la distinction entre le fém. absolu et le fém. emphatique.

(3) A. Dupont-Sommer, *Deux inscriptions araméennes trouvées près du lac Sevan (Arménie)*, *Syria*, XXV, 1946-48, p. 53-66.

zi Zēwaḥ s'explique très naturellement par le suffixe d'anticipation de la 3e p. s. Il est inutile d'y voir un suffixe de la 1re p. s. (Nyberg, qui argue de cette forme absurde pour interpréter le mot comme un idéogramme) (1), ou encore une forme dialectale en *-ay* au lieu de *-ā* (Dupont-Sommer) (2). Par ailleurs, l'adjonction du *-ā* final donne régulièrement l'état emphatique m. s. pour *qallil*[*a*], *biłaḥš*[*ā*] et *malk*[*ā*], l'état emph. f. s. pour *'inṯeṯ*[*ā*], conformément à la syntaxe normale des accords.

Lignes 13-14. L'expression ונציח וכביר ארוסת עבידא reste difficile. Le grec τοῦ πολλὰς νείκας ποιησάντος a amené les interprètes à donner à עבידא un sens actif. Ce n'est peut-être pas tout à fait impossible, mais cela étonne tout de même (3). L'hypothèse d'un idéogramme n'arrange pas beaucoup les choses, car Nyberg rappelle lui-même que עבידא ne figure pas parmi les idéogrammes connus jusqu'ici. Mais n'est-il pas illogique de partir du grec, qui pourrait bien représenter un texte secondaire ? Ne vaut-il pas mieux tenter de rendre compte de l'araméen tel qu'il est, puis, si son sens s'éclaire, d'expliquer le rapport des deux textes ?

Le mot iranien ארוסת est un peu la clef du passage. M. Bailey lui donnait le sens de « victoire » (4). Nyberg préfère « adresse guerrière, capacité de mener à bien un combat, valeur, vaillance » (5). Metzger suppose « quelque chose comme : victorieux » (6). En fait, E. Benveniste a longuement étudié le sens du VP *aruvasta* à propos d'une inscription de Darius à Naqš-i-Rustam (7). Il y reconnaît une signification analogue à celle de l'arménien d'emprunt *arwest* (« habileté, capacité, art ») (8). Il s'agit d'un abstrait désignant

(1) Art. cit. p. 236. Frye note : « *brīy :* this form should be *brt*, not in the constructive, but it is used in Iranian (Nyberg) » ; puis : « *bry ;* with pron. suffix or wrong form of stat. absol. » (art. cit., p. 94).

(2) *Syria*, XXV, art. cit., p. 62, note.

(3) On trouve des part. passifs à sens actif en JA (énumérés par Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, n° 64.3) et en syr. (Brockelmann, *Syrische Grammatik*, n° 214) ; mais cette construction n'est pas attestée pour le verbe עבד.

(4) Dans son compte rendu du *JRAS*. Cf. la discussion de Nyberg, note suivante.

(5) *Loc. cit.*, p. 238.

(6) JNES, 1956, p. 24 : « a word of disputed meaning but which here, being parallel to the Greek νείκας, may signify something like : victorious ». En fait, Metzger traduit : « ... having wrought many victories », ce qui revient à la traduction de Bailey.

(7) E. Benveniste, *Études iraniennes*, *Transactions of the philological society*, 1945, p. 39-78 (étude de *aruvasta*, p. 40).

(8) Nyberg, *loc. cit.*, attribue aussi à l'arm. *arwest* le sens de « prodige, miracle ». Sur quoi R. G. Kent écrit : « No valid evidence for meaning in Arm. loanword *arwest* ' wonders ', cited by Nyberg, Rel. 351, from St. John 4.48 » (*Old Persian grammar*, p. 170).

« le talent corporel, la capacité à réussir pratiquement », d'où aux lignes 31 et 33 de l'inscription la traduction : « adresse ». R. Kent, dans son *Old Persian grammar*, mentionne cette explication, mais lui préfère un sens plus vague : « activity » (1). Quoi qu'il en soit, cela exclut pour le MI *arwasl* les valeurs retenues par Bailey et Metzger. Celle que propose Nyberg semble convenir au contexte, à cause de la proximité de נציח, traduit « victorieux » ; mais peut-être est-elle trop précise et l'on préfèrera « habileté ».

Second point à éclaircir : la construction de la phrase. Les conjonctions corrélatives ו...ו (2) exigent qu'à l'adjectif נציח réponde plus loin soit le part. עבידא, soit l'adj. כביר. Nyberg choisit la première construction ; « le victorieux et qui a fait (montré) beaucoup de vaillance ». De même Metzger, qui introduit une redondance : « both victorious and having wrought many victories » (3). Les deux traductions ont l'inconvénient de donner au participe passif un sens actif non attesté ailleurs ; la seconde attribue à ארוסת un sens concret qu'il faut exclure ; la première donne au verbe עבד une signification peu naturelle en le construisant avec un abstrait. Aussi bien Nyberg pense-t-il qu'il s'agit là d'un idiotisme iranien. Il me paraît préférable de coordonner étroitement les deux adjectifs qui se suivent : ונציח וכביר. Le premier est susceptible de deux sens, qui conviennent également au contexte : « illustre » et « victorieux ». Le second peut se traduire : « multiple » ou « grand », au choix. Une construction génitivale *kabbir 'arwasl*[*ā?*], analogue à l'accusatif de relation du grec, est tout à fait possible, comme dans l'heb. *kabbir yāmim:* « avancé en jours » (Job XV, 10) ; elle offre un sens excellent : « grand par l'habileté » (= « d'une grande habileté »), ou, si l'on préférait pour *arwasl* le sens donné par Kent à *aruvasta:* « multiple par l'activité » (= « d'une activité multiple »).

Reste le participe passif עבידא. On doit remarquer que, surtout à cette forme, le sens original de la racine verbale s'atténue parfois dans l'usage, le terme désignant alors une manière d'être, un état. En syr., on ne rencontre guère que des expressions toutes

(1) *Old Persian grammar*, p. 170, avec réf. à JNES 4.50-2, 232. Kent cite d'ailleurs l'étude de Benveniste mais, dans ses traductions (p. 140), s'arrête au sens « activity ». N'étant pas iranisant, je ne saurais trancher le débat. Mais dans les deux cas, le mot désigne une qualité humaine et non ses résultats pratiques.

(2) Nyberg, p. 238, voit dans cette corrélation la trace d'une construction iranienne *u(t)-u(t)*, VP *utā-utā*. Mais l'emploi de ך...ך, au sens de « aussi bien... que », se retrouve dans certains dialectes araméens (F. Schultess, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, n° 132).

(3) Frye traduit pour le sens : « victorious and adroit administrator », ce qui laisse entier le problème de la construction araméenne.

faites comme « aller bien ou mal » (1). En judéo-araméen, l'emploi est déjà plus étendu et l'on peut trouver un attribut après עביד (2). D'ailleurs, de l'idée d'« être fait » on passe aisément à celle de « devenir », puis d'« être » (cf. le latin *fieri*, qui sert de passif à *facere*). Bref, j'incline à voir ici dans עבידא l'indication d'une manière d'être, d'un comportement, et à traduire ונציח וכביר ארוסת עבידא : « ... qui se montra victorieux et d'une grande habileté », ou même : « qui se montra aussi illustre que grand par l'habileté ».

Il devient ainsi superflu de chercher derrière le texte araméen un idiotisme iranien. Même le grec peut s'expliquer, à tout prendre, à partir de lui, comme une traduction libre et peu fidèle qui, escamotant le mot iranien ארוסת, a rapproché de façon matérielle les idées évoquées par les trois racines נציח, כביר et עבד. Au reste, tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'en cet endroit l'expression grecque est très gauche et ne s'entend guère que dans une langue de traduction (3). Je lis donc : *wᵉnassiḥ wᵉkabbir arwasł[ā?] 'abidā*. La succession de trois mots à l'état abs. m. s. non terminés par *-ā* explique peut-être qu'exceptionnellement l'état emphatique soit marqué dans עבידא.

Lignes 14-17. Je lis : ... *rab ṭarbāṣ[ā] zi Ḥsifarnug malk[ā] bᵉrē[h] zi Agripp[ā] rab ṭarbāṣ[ā] zi Parsman malk[ā] :*

« ... chef de la cour du roi Ḥsifarnug, fils d'Agrippa, chef de la cour du roi Parsman ». La discussion des titres portés par les personnages mentionnés n'entre pas dans le cadre de la discussion linguistique à laquelle je me tiens ici (4).

Lignes 17-21. Aux lignes 17-21, je tiens pour incertaines deux lectures sur lesquelles s'accordent Nyberg, Frye et Metzger. A la ligne 17, au lieu de חבל חבליך (« malheur des malheurs

(1) Brockelmann, *Lexicon*, 504 A.

(2) Jastrow, *Dictionary*, 1035 A, en donne plusieurs exemples.

(3) Comme le relève Frye (art. cit., p. 94), qui cherche derrière le grec une expression iranienne.

(4) Voir les précisions données par Nyberg (p. 237 et 239), Frye (p. 92-93), Metzger (p. 21). Frye est revenu sur la question dans : *Notes on the early Sassanian State and Church, Studi Orientalici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I. En comparant les données de l'inscription d'Armazi avec celles de la Ka'aba de Zoroastre, il établit l'équivalence : *epitropos, framatār, rab ṭarbāṣā* (ministre de la cour), ce titre étant distinct de celui du *pitiax* malgré la confusion opérée entre les deux dans l'inscription d'Armazi (comparer les lignes 3 et 16).

sur toi ! ») (1), je lis avec Altheim : חבל חבלין (« malheur de malheurs ! »). Dans la graphie de l'inscription, la forme du ך et celle du ן ne sont pas tellement différentes et, à la ligne 18, le ן de פרנוש ressemble bien à la dernière lettre de חבלין. Enfin, à la ligne 21, je ne suis pas sûr qu'il faille lire מאיתין. Une ombre portée sur la photo gêne malheureusement la lecture en cet endroit. Néanmoins, le groupe lu ין ne diffère pas beaucoup d'un ת (2). Je tâcherai donc d'expliquer la phrase en fonction de ces deux lectures alternatives.

Quelques expressions demandent aussi un mot d'explication. Certains interprètes ont été embarrassés par *mā zi*. Metzger : « Woe, woe (for her) who... » Nyberg me paraît plus près de la vérité quand il reconnaît dans *mā zi* une locution conjonctive (« lorsque, si », en rapprochant du syr. *mā d*^{e}). On peut voir ici dans *mā zi* une particule introduisant la proposition causale et traduire avec Frye : « Malheur de malheurs parce que... ». Le P. J. de Menasce m'écrit à ce sujet : « Que *mā zi* ait ce sens-là est prouvé entre autres par l'usage du mot en idéographie pehlevie ; c'est : 1° un relatif (de chose) ; 2° « parce que, car » (3).

Le mot פרנוש a été diversement rendu. Nyberg y voit le moyen iranien *farn* (vie)+le suffixe *-š*, avec une voyelle *o* ou *u* interposée (4). D'où : « ... sa vie n'était pas (encore) accomplie ». Frye : « ... she did not reach full age ». Metzger : « ... who did not reach full age, incomplete ». Cette dernière interprétation (qui suit celle de Tseretheli) voit dans le terme פרנוש une modification d'un vieil iranien **aprnāyuš*, « not of full age ». Mais l'hypothèse est inutile puisque le lexique syriaque de Bar Bahlul atteste le mot d'emprunt *parnūš* avec le sens de « vieillard décrépit », et Philoxène de Mabbug connaît l'adjectif correspondant *parnūšāyā*, « *senilis* » (5). On peut donc lire פרנוש לא גמיר au fém. sing. abs.

(1) En palmyrénien, חבל se construit absolument, sans complément (cf. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 147, et les exemples donnés p. 480-481).

(2) Cette lecture est suggérée, mais à titre de correction, par Ruth Stiehl, *La nouvelle Clio*, III (1951), p. 76 (je cite d'après Frye, *Pahlevi heterography...*, p. 94-95).

(3) Je profite de l'occasion qui m'est donnée pour remercier le P. J. de Menasce de m'avoir communiqué toute sa documentation sur l'inscription d'Armazi, ainsi que plusieurs suggestions de détail, notamment sur les points où les iranisants sont seuls compétents. On notera en outre la nuance propre du grec correspondant ἥτις, « *quippe quae* ».

(4) *Loc. cit.*, p. 240.

(5) *Lexique de Bar Bahlul*, éd. Rubens-Duval, p. 1628. Cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 599 B. Le lexique de Brun (p. 517 A) donne à *parnūšā* (fém. *parnušīā*) le sens de « *senex* » et ajoute l'abstrait *parnūšūtā*, « *aetas senilis* ». Étymologiquement, on peut comparer le gothique *fairneis*, « vieux ».

(parnūš[ā] lā gᵉmīr[ā]), et en faire un attribut au même titre que טב ושפיר. Si le terme est regardé comme un substantif, on peut entendre *gᵉmirā* comme un adj. (« une vieille femme non achevée ») ; si le terme est senti comme un adjectif, *gᵉmirā* est un adverbe qui s'accorde régulièrement avec lui (1) (« pas complètement vieille »).

On lira donc :

ḥᵃbāl ḥᵃbālīn mā
zi parnūš[ā] lā gᵉmīr[ā] wᵉhākēn
ṭāb[ā] wᵉšappīr[ā] yihweh hayk zi bar
'énāš lā dᵉmē yihweh min
ṭābūṯ[ā]

« Malheur de malheurs ! Car elle n'était pas complètement vieille et si bonne et belle (2) que personne n'était comparable (3) par la bonté ». Le fém. s. emph. reparaît dans *ṭābūṯā* et le fém. s. abs. dans les trois attributs, conformément à l'usage. La seule irrégularité est le verbe *yihweh* à la 3ᵉ p. m. s. dans les deux endroits où il figure. Le premier devrait être un féminin : y a-t-il eu attraction du second ?

Ligne 21 : XXI ומאיתין בשנת. La forme du signe employé pour le chiffre XX ne me semble pas poser de problèmes compliqués comme ceux que soulève Metzger (4). Il y a là simplement une adaptation à la graphie sur pierre du vieux signe attesté dès les papyrus d'Éléphantine. Les deux boucles superposées sont seulement devenues anguleuses et se sont déplacées l'une par rapport à l'autre (5).

Beaucoup plus troublante est la forme du verbe. Dans מאית l'on retrouve sans peine, plutôt que l'adj. syriaque ܡܝܬ le participe *māyēṯ*. Mais la finale ? Si l'on acceptait de lire מאיתת, la terminaison *-aṯ* pourrait trouver une explication. Non qu'il s'agisse d'un état construit *(māyᵉṯaṯ)* ou emphatique *(māyeṯᵉṯ[ā])*, difficiles à admettre en cette situation. Mais on sait qu'en JA le participe employé avec un sens verbal prend quelquefois les

(1) Cf. Dan. VII 7 : תקיפא יתירא = « très puissante ».

(2) On est tenté de voir ici une expression calquée sur le grec καλὴ κάγαθή (avec inversion de deux composantes). Mais les nouvelles inscriptions araméennes de Hatra renferment à plusieurs reprises l'expression « DKYR un tel LṬB WLŠNPYR QDM tel dieu » (cf. les articles de A. Caquot dans *Syria*, 1955, p. 55, 56, 262, etc.).

(3) Le part. passif équivaut fréquemment à l'adj. latin en *-bilis*, soit en aram. biblique et JA, soit en syriaque.

(4) Cf. Metzger, art. cit., p. 24.

(5) Le P. de Menasce me fait remarquer qu'on peut en rapprocher le signe XX employé dans l'inscription trilingue de la Ka'aba.

terminaisons du parfait (1) ; d'où à la 3e p. s. f. *māyētaṯ*, « elle est morte ». Mais qu'en est-il si l'on garde la lecture מאיתין ? Un plur. masc. abs. serait nettement aberrant. Faudrait-il donc voir dans le ן final la trace d'un pronom personnel suffixé de la première personne ? « Je meurs » donnerait au masc. sing. : *māyēṯ^{a}nā ;* au fém. : *māy^{e}ṯānā*. La forme apparente *māyēṯēn*[*ā*] pourrait peut-être être rapprochée de la prononciation syriaque *'éno* (pour *'^{a}nā*) ; mais elle resterait étrange. En outre, il faudrait alors expliquer comme une première personne le premier יהוה, mauvaise notation de *'éhwéh*. Sans doute l'inscription prendrait-elle ainsi une allure logique : « Je suis Serapit... Malheur de malheurs ! car *je n'étais pas* complètement vieille... et *je meurs* à 21 ans ». Les irrégularités seraient parfaitement résorbées et seule serait à incriminer l'orthographe hasardeuse du lapicide. Mais on hésitera sans doute à aller jusque-là.

Reprenons pour finir l'ensemble de l'inscription : « Je suis Serapit, la fille de Zēwaḥ le jeune, le *pitiax* du roi Parsman ; la femme de Iodmangan, qui se montra aussi illustre que grand par l'habileté, chef de la cour du roi Ḥsifarnoug, fils d'Agrippa, chef de la cour du roi Parsman. Malheur de malheurs ! Car elle n'était pas complètement vieille, et si bonne et belle que personne n'était comparable par la bonté ; et elle est morte à XXI ans ».

L'hypothèse de lecture que j'ai adoptée n'apporte sans doute guère d'amélioration à l'interprétation de l'inscription. Mais en fournissant une explication plausible pour la plupart de ses irrégularités grammaticales, elle amoindrit beaucoup les arguments allégués en faveur d'une « hétérographie ». Nous avons ici de l'araméen, et non un texte à lire en iranien, voire en géorgien. Il subsiste une difficulté de vocabulaire (sens exact de עבידא), un ou deux solécismes (יהוה et מאיתין) ; mais le reste des phrases se laisse reconstruire dans l'araméen un peu conventionnel des inscriptions. On retrouve même un emploi correct des formes absolues et emphatiques quand on restitue les voyelles finales suivant une règle uniforme applicable à tout le texte ; l'emploi de l'état abs. m. s. aux lignes 13-14 explique peut-être la seule notation du *-ā* final qui les suit (עבידא).

On peut s'interroger sur la raison d'être de cette graphie défective tout à fait inhabituelle. Supposer la persistance de conventions archaïques me paraîtrait fort hasardeux. Sans doute y a-t-il des archaïsmes, notamment le pronom *zi*. Mais par ailleurs, les *maires*

(1) Dalman donne des exemples dans sa *Grammatik...*, n° 64.4. Cf. aussi H. Odeberg, *Short grammar of Galilaean Aramaic*, n° 47.

lectionis ne manquent pas. Le son *-ē* est noté par י dans ברתי, ברי, אינש (ce dernier cas comme parfois en JA) ; par ע dans סערפיט et דמע. Le son *-ī-* est toujours noté (et même *ĭ* dans אגריפ = Αγρίππα). Le son *-ā* lui-même est représenté une fois par א (עבידא). Il faut donc chercher autre chose, et cette autre chose me paraît être tout simplement l'ignorance du scribe, qui emploie les *m. l.* un peu au hasard. Le fait n'est d'ailleurs peut-être pas absolument isolé. Je me demande en effet s'il ne faut pas expliquer de la même manière une curieuse irrégularité relevée par A. Dupont-Sommer dans les deux petites inscriptions du lac Sevan (1). On lit là : ארתחשסי מלך בר זי זריתר. Or, d'une part, מלך devrait être à l'état emph. ; d'autre part, la construction avec זי exigerait que בר soit ou bien à l'emph., ou bien suivi du suffixe d'anticipation. En tablant sur l'hypothèse d'une graphie défective en finale, les deux anomalies disparaîtraient : *Artaḫšassay malk*[*ā*] *b*^{e}*r*[*ā*] (plutôt que : *b*^{e}*r*[*ēh*]) *zi Zariatr.* Il est vrai qu'à la ligne 4 de l'inscription A, גונא possède une *mater lectionis* correcte (pour l'inscription B, il est difficile de tabler sur le dernier mot, restitué de façon plausible, mais incertain tout de même). Cependant, comme dans l'inscription d'Armazi, il pourrait y avoir un mélange d'orthographes pleines et d'orthographes défectives. Les deux inscriptions paraissent séparées par plusieurs siècles (2), mais elles appartiennent à la même aire géographique du monde iranien (3).

Paris, mai 1957. Pierre GRELOT.

(1) Art. cit., *Syria*, XXV, p. 66, note 3.

(2) L'inscription d'Armazi serait du second siècle de notre ère, celles du lac Sevan, du second siècle avant notre ère, d'après A. DUPONT-SOMMER.

(3) L'inscription vient d'être reprise par F. ALTHEIM et R. STIEHL, dans : *Supplementum aramaicum, Aramäisches aus Iran*, (Baden-Baden, 1957), p. 74-85.

LE PSAUME XCI

Le contenu du psaume XCI ne prête pas à équivoque : il manifeste une confiance en Yahwé dont on a souvent souligné la profondeur et la ferveur : « une des expressions les plus frappantes de la foi en une providence particulière », dit à son sujet H. W. Robinson (1). En revanche, le problème de sa structure et celui de sa destination se laissent moins aisément résoudre. Tel qu'il nous est donné par la Massore, ce psaume révèle une ordonnance singulièrement compliquée : verset liminaire à la troisième personne, discours direct de l'adorateur aux vv. 2 et 9 *a*, assurances données au fidèle à la seconde personne aux vv. 3-8 et 9 *b*-13, enfin, sans transition, un oracle de Yahwé parlant à la première personne (vv. 14-16). Malgré les régularisations qu'on s'est efforcé d'introduire au moyen de corrections textuelles, pareille ordonnance ne trouve pas de parallèle dans l'ensemble du psautier, exception faite peut-être du psaume CXXI, et les analystes de la forme paraissent embarrassés pour le ranger dans un genre littéraire déterminé. H. Schmidt propose cependant de le classer, avec le psaume CXXI (et les psaumes XXIV *A* et XV), dans une catégorie de « dialogues à l'entrée du Temple » (2). La forme même du psaume suggère en effet une fonction liturgique : l'explication la plus directe des paroles de réconfort qui constituent le corps du texte et de l'oracle divin qui les confirme serait de les considérer comme la réponse d'un prêtre ou d'un « prophète cultuel » à une demande d'assistance du fidèle. « Le prêtre promet la protection de Yahwé sous forme d'une bénédiction décrivant en images concrètes la sécurité que l'on connaît à l'abri de Yahwé » (3). Comme la prière implorant ce secours est elle-même absente, Aa. Bentzen caractérise le psaume comme un fragment de liturgie (4). Mais l'interprétation

(1) *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, 1946, p. 65.

(2) *Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament*, p. 172.

(3) S. Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, Oslo, 1951, p. 305.

(4) *Det sakrale kongedømme*, Copenhague, 1945, p. 97. Le psaume XCI apparaissait déjà comme incomplet à F. Hitzig qui a postulé l'unité originale des psaumes XC et XCI. H. Torczyner/Tur-Sinai a exposé la même thèse à différentes reprises, faisant de

cultuelle a connu et connaît encore une faveur moindre que celle qui en fait une imitation de liturgie (1) ; on donne ainsi au contenu du psaume le pas sur sa forme, celle-ci ne serait destinée qu'à enjoliver une prédication du salut divin adressée à un « juste », ou bien, selon une théorie qui jouit d'une vogue persistante, le psaume XCI serait en réalité un talisman (2). Il est vrai qu'il a été employé à des fins de protection magique, mais à basse époque (3), et peut-on conclure d'une utilisation relativement tardive à la fonction originale d'un texte ? Ces deux tentatives d'explication, didactique et magique, reposent sur certains aspects du contenu du poème qu'il va falloir examiner, mais pourquoi une parénèse ou un talisman auraient-ils reçu, à titre d'ornement, une forme aussi délibérément liturgique, comme le montre l'alternance, de prime abord déconcertante, des personnes ? Elles ont en outre conduit divers interprètes à assigner au psaume une date post-exilique qui paraît des plus contestables (4). Ces problèmes de

l'ensemble XC-XCI un poème détaché du cycle de Moïse, conformément à sa théorie générale sur la constitution des *kətūbīm :* voir *Das literarische Problem der Bibel*, *Z. D. M. G.*, 85, 1931, p. 287-324, en particulier p. 293 et *The Literary Character of the Book of Psalms* dans *Oudtestamentische studiën*, VIII, 1950, p. 263-281, en particulier p. 268. Cette théorie, de critique trop exclusivement « littéraire », ne paraît plus recevable devant les progrès de l'exégèse formelle et cultuelle des psaumes instituée par H. Gunkel.

(1) L'interprétation cultuelle est soutenue par H. Schmidt *(Handbuch zum A. T.)*, B. Eerdmans (*The Hebrew Book of Psalms*, *Oudtestamentische studiën*, IV), B. Gemser *(De Psalmen* III, *Text en uitleg)*, A. Weiser *(Das A. T. deutsch)*. Au contraire, W. Staerk (*Die Schriften des A. T. in Auswahl*, 1920, p. 241), H. Gunkel *(Handkommentar zum A. T.)*, E. Kissane *(The Book of Psalms)*, E. Podechard *(Le psautier)*, F. Nötscher *(Echter-Bibel)* parlent d'un « psaume didactique » également O. Eissfeldt (*Einleitung in das A. T.*, 1956, p. 99). On connaît l'opposition de S. Mowinckel à cette notion de « psaume didactique » qu'il qualifie de « contradiction en soi » (voir *Tradition and Personality in the Psalms*, *H. U. C. A.*, XXIII, 1950-1951, p. 205-231). Les ultimes conséquences de ce rejet ont été tirées par I. Engnell qui a tenté une exégèse cultuelle du psaume I (*Planted by the Streams of Water* dans *Studia orientalia J. Pedersen dicata*, Copenhague, 1953, p. 85-96).

(2) A la suite de J. Wellhausen : A. Wensinck (*Psalm* 91, 1913, dans *Semitiesche studiën uit de nalatenschap van Prof. A. J. Wensinck*, Leyde, 1941, p. 14-22), N. Nicolsky (*Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, *Beiheft zur Z. A. W.*, 46, 1927, p. 14), W. Oesterley *(The Psalms)*, H. J. Franken (*The Mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms*, Leyde, 1954, p. 36), J. Wevers (*A Study in the Form-Criticism of Individual Complaint Psalms*, *Vetus Testamentum*, VI, 1956, p. 85).

(3) Selon le Talmud Babli, *Shebu'ot* 15 *b*, ce psaume est destiné à conjurer les mauvaises rencontres. Le verset 5, en particulier, a été considéré comme une formule prophylactique.

(4) H. Graetz trouvait au v. 6 l'influence de la démonologie iranienne. Selon Ch. A. et E. G. Briggs *(International Critical Commentary)*, le psaume XCI remonte à l'époque perse ou hellénistique ; selon W. Staerk, il exprime la foi des cercles piétistes. E. Kissane le date de l'exil.

fonction et de datation s'éclaireraient si on pouvait discerner la personnalité du fidèle auquel le psaume s'adresse ou est censé s'adresser. Les promesses, les garanties, sont-elles annoncées à n'importe quel fidèle, à un « juste » abstrait et vague, individuel ou personnifiant la communauté religieuse ? Certaines des notes rassemblées ici tendent à suggérer que le fidèle du psaume XCI pouvait être un roi. Il a paru qu'une étude de la phraséologie de ces promesses était susceptible de donner quelque étoffe à une suggestion présentée en passant par des exégètes tels que H. Birkeland (1), Aa. Bentzen (2), B. Gemser (3). De plus, une interprétation royale du psaume XCI rendrait facilement compte d'une autre utilisation : celle qui en est faite dans l'épisode évangélique de la Tentation. Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ (4)...

L'ordonnance des premiers versets.

La juxtaposition des deux premières phrases semble avoir déjà déconcerté les anciens traducteurs qui ont essayé tant bien que mal de rétablir un discours suivi. De nombreux commentateurs modernes ont entrepris la même tâche en recourant à des corrections du texte traditionnel.

La version des Septante lit, au lieu de la première personne de l'imparfait *'ōmar* du T. M., la troisième personne *yō'mar ;* le verbe « dire » est mis ainsi sur le même plan que *yiṯlōnån* « passer la nuit » et tous deux ont pour sujet le participe *yōšęb :* « Celui qui demeure (ὁ κατοικῶν) dans le secours du Très Haut habitera (αὐλισθησέται) à l'ombre du Dieu du ciel, il dira (ἐρεῖ) au Seigneur... ». Olshausen, Duhm, Nötscher ont traduit le texte des Septante.

La Peshitta conserve le parallélisme interne du v. 1, *yiṯlōnån* est rendu comme *yōšęb* par un participe (syr. *yåṯeb... məšṯabbaḥ* « celui qui se glorifie » !), les deux participes sont traités comme des déterminants du sujet d'un impératif *'ĕmōr* « dis » (syr. *'emar*)

(1) *Die Feinde des Individuums*, Oslo, 1933, p. 22 : « le v. 7 concerne un chef du peuple ».

(2) *Sakrale kongedømme*, p. 97 : le v. 1 peut se rapporter à un roi, il correspond à Ps. CX, 1. Bentzen se demande pourquoi si le Ps. XCI est royal, il n'a pas été attribué à David. Sans discuter ici le sens de l'intitulé *lədåwid*, rappelons que l'attribution davidique est attestée par les Septante et par le Targoum.

(3) *De Psalmen* III, *Uitleg*, p. 89 : « il est possible qu'on ait regardé le psaume comme adressé à un roi ou à un chef du peuple, mais ce n'est pas expressément indiqué ». Rappelons ici un jugement de S. Mowinckel : « Bien des psaumes individuels de lamentation ou de reconnaissance sont en fait des psaumes royaux même si le fidèle ne se présente pas expressément comme un roi » (*He That Cometh*, Oxford, 1956, p. 11, note 2).

(4) *Matthieu* IV, 6 et *Luc* IV, 11.

substitué à *'ōmar*. Kissane s'engage dans la même voie : « O toi qui sièges à l'abri du Très Haut, qui passes la nuit à l'ombre du Tout-Puissant, dis... ».

Briggs préfère à *'ōmar* le participe *'ōmẹr :* « Celui qui demeure ... et qui dit... », il est ainsi contraint d'éliminer les suffixes pronominaux de deuxième personne aux vv. 3 et 4 : « il (le) délivrera ... il (le) couvrira ».

A. Weiser remplace *yōšẹb* par l'indicatif *yẹšẹb* et *'ōmar* par le participe *'ōmẹr :* « Il demeure à l'abri... celui qui dit... ».

Une correction très répandue pour relier logiquement les premiers versets du psaume consiste à restituer devant *yōšẹb* la particule *'ašrē* (Staerk, Gunkel, Podechard, Oesterley, Gemser). On relie le v. 2 au v. 1 en lisant *'ōmẹr* au lieu de *'ōmar :* « Heureux celui qui demeure... et qui dit... », cette assertion liminaire rendrait compte du *kī* introduisant le v. 3 : « Heureux celui qui... parce que... ». Gunkel justifie l'adjonction de *'ašrē* par une comparaison entre le contenu du psaume XCI et l'avertissement de *Job* V, 17-26. Comme l'a souligné Eerdmans, cette correction est particulièrement tendancieuse, elle impose au texte un coloris didactique et sapiential.

D'autres renoncent à relier les deux premiers versets. H. Schmidt considère le v. 1, qu'il complète par *'ašrē*, comme une salutation du fidèle au prêtre qui l'accueille à la porte du Temple. La réponse du prêtre commence au v. 2 par l'impératif *'ĕmōr :* « Dis à Yahwé : *Mon refuge...* » et se continue par les assurances des vv. 3 et suivants. Wensinck, qui détache également v. 2 de v. 1 en soumettant ce dernier à un traitement particulier, fait débuter le psaume proprement dit par l'impératif *'ĕmōr ;* il y trouve un argument en faveur de son interprétation talismanique du psaume ; ajoutons qu'on pourrait rapprocher les sourates XCII-XCIV du Coran qui commencent par *qul* « dis ».

Si, avec Nicolsky et Eerdmans, on s'en tient au texte traditionnel, il faut considérer le v. 1 comme une simple phrase d'introduction, donnant un aperçu général sur le contenu du psaume. On peut le traduire : « (Psaume concernant) celui qui siège à l'abri de 'Élyon, qui passe la nuit à l'ombre de Shadday ». On conservera la première personne *'ōmar*, introduisant une confession de foi solennelle, comme c'est le cas aux psaumes XXXI, 15 et CII, 25 et à *Job* X, 2. Cette profession de yahwisme constituerait une sorte de « mot de passe » articulé par celui qui vient au Temple recevoir l'oracle consolateur. Au v. 3, le prêtre adresse au fidèle des paroles d'encouragement qui le préparent à entendre l'oracle proprement dit. Le *kī* au début du v. 3 marque le changement d'interlocuteur,

mais toute nuance explicative n'en est sans doute pas absente. Le prêtre prend la parole pour assurer au fidèle que sa confession de foi n'est pas vaine : « (Tu dis bien,) de fait c'est lui qui te délivre... ».

V. 1 : *yōšęb bəsęṯer ʿelyōn bəṣęl šadday yiṯlōnån.*

Il n'est pas nécessaire de voir en *yōšęb* le sujet de *yiṯlōnån* comme le font les Septante : le participe se continue par un verbe à un mode personnel. Un exemple remarquable de cette construction, reprenant les mêmes verbes que notre verset, se lit à *Ésaïe* LXV, 4 : *hayyōšəbīm baqqəbårīm ubannəṣūrīm yålīnū* « ceux qui demeurent dans les tombeaux et passent la nuit dans les ... ». Reste à savoir si le parallélisme des deux membres du verset est strictement synonymique. On ne peut effacer le sens de « passer *la nuit* » contenu dans *yiṯlōnån* qui ajoute évidemment quelque chose au simple *yåšab* « demeurer ». Le fidèle fait bien un séjour nocturne « à l'ombre de Shadday ». Il semble qu'on puisse préciser pourquoi en tenant compte de la présence d'une forme *hitpolel :* les dictionnaires de Gesenius et de Koehler différencient mal les emplois du *hitpolel* de ceux du *qal* de la racine *lyn*. Ne conviendrait-il pas de donner à la forme réfléchie son sens de « déponent interne », de traduire *yiṯlōnån* par « passer la nuit à son propre avantage », « pour obtenir quelque chose » (1), qui ne peut être ici qu'une révélation de la divinité ? Le fidèle passe la nuit pour provoquer le songe, c'est le procédé mantique bien connu de l'incubation. Selon la légende ougaritique d'Aqhat, le roi Dan'el obtient la visite de Baʿal et le songe qui lui promet une descendance en passant la nuit *(yln)*, dans un temple sans aucun doute, après s'être plié à des rites particuliers (2). C'est en passant la nuit au haut-lieu de Gabaon que Salomon entre en communication avec Yahwé par le moyen d'un rêve (3). Saül *interroge* Yahwé par des songes avant de recourir à la cléromancie, aux extatiques et à la nécromancie (4). Rappelant les indications de la légende d'Aqhat et du livre des *Rois* pour les rapprocher des abondantes données mésopotamiennes sur les songes royaux, A. L. Oppenheim propose

(1) La nuance est à peine perceptible à *Job* XXXIX, 28 (source de *Siracide* XIV, 26) qui renferme la seconde attestation de l'*hitpolel :* on peut à la rigueur entendre que l'aigle passe la nuit dans les rocs pour fondre de là sur sa proie, donc pour s'assurer un avantage (v. 29).

(2) *II Aqht*, l. 15.

(3) *I Rois* III, 3-5.

(4) *I Samuel*, XXVIII, 6.

de voir dans le rêve obtenu par incubation un privilège royal (1). Si le v. 1 fait allusion à une incubation « à l'ombre de Shadday », il est possible que le consultant soit un roi et non un simple Israélite (2). En donnant de sens plein à *yitlōnān*, on comprend beaucoup mieux les vv. 14-16 : réponse directe de la divinité à une sollicitation qui lui a été faite par le fidèle et non pas confirmation inattendue des paroles du prêtre.

La présence dans ce verset des deux noms divins *'elyōn* et *šadday*, alors que par la suite on parle surtout de Yahwé, pose un problème intéressant. On traite souvent ces deux noms comme des désignations archaïsantes et poétiques de Yahwé (Olshausen, Duhm, Wellhausen, Wensinck, Gunkel, Eerdmans, Kissane) ; Oesterley pense que *šadday* a été choisi pour s'opposer au nom du démon *šeḏ* qu'il retrouve au v. 6. Torczyner en revanche, a tenté de donner son sens plein à ce changement d'appellation. Le psaume XCI, qu'il rattache au psaume XC « prière de Moïse homme de Dieu », serait le poème d'une conversion : l'adorateur qui se confiait en 'Élyon-Shadday devient un fidèle de Yahwé dont Moïse a introduit le culte. La question vient d'être reprise par O. Eissfeldt (3). Sans suivre toutes les considérations de Torczyner sur l'unité des psaumes XC et XCI, il admet que 'Élyon et Shadday ne sont pas des épithètes de Yahwé mais des entités divines particulières ; le psaume serait une affirmation du syncrétisme qui s'est opéré entre 'Élyon-Shadday, dieu de la Sion pré-davidique et Yahwé l'Israélite. Eissfeldt propose de voir dans le psaume un dialogue entre un adorateur de 'Elyon (Sadoq ou Arawna) qui prononcerait les vv. 1 et 2, et un yahwiste (Ébyatar ou David) dans la bouche duquel seraient mis les vv. 3-13 (4). C'est sans doute pousser trop loin la recherche d'une situation dans l'histoire pour un texte liturgique, mais O. Eissfeldt a certainement raison de souligner l'importance des deux noms divins :

(1) *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, *Transactions of the American Philosophical Society*, 46, 3, Philadelphie, 1956, p. 186-188.

(2) Aucun terme du verset ne relève autrement de la phraséologie royale. Le rapprochement opéré par Bentzen entre XCI, 1 et CX, 1 ne repose que sur le verbe *yāšab*, les contextes sont extrêmement différents. *seter* et *ṣel* sont des images usuelles dans la lyrique pour exprimer la protection divine, sans qu'on puisse préciser à qui elle est accordée.

(3) *Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91*, *Die Welt des Orients*, 1957, p. 343-348.

(4) Cette hypothèse d'un dialogue entre personnages historiques et représentatifs rappelle l'explication du psaume CX proposée par H. H. Rowley (*Melchizedek and Zadok* dans *Festschrift Bertholet*, Tubingen, 1950, p. 461-472).

ils nous replacent vraisemblablement dans l'ambiance du Temple de Jérusalem où a dû s'opérer l'assimilation de Yahwé à 'Élyon (1).

V. 2 : *'ōmar lə yahwē maḥsī uməṣūdāti 'ĕlōhay 'ebṭaḥ-bbō.*

La confession de foi yahwiste introduite par *'ōmar* rappelle, en plus bref, celle qui ouvre le psaume XVIII (*II Samuel* XXII), poème mis incontestablement dans la bouche d'un roi (2). Sans doute des expressions aussi communes de la protection divine (*maḥsē* « refuge «, *məṣūdā̆* « forteresse », *bāṭaḥ* « se confier ») s'appliquent-elles à toutes sortes de fidèles. Relevons simplement leur présence dans des contextes royaux :

maḥsē au psaume LXIII, 4 (royal, d'après v. 7) ;

məṣūdā̆ au psaume CXLIV, 2 (royal, on lit au même verset : « (Yahwé) qui me soumet mon peuple ») ;

bāṭaḥ à *II Rois* XVIII, 5 (Ézéchias « met sa confiance » en Yahwé) et psaume XXI, 8 (« le roi se confie en Yahwé »). On saisit au psaume CXVIII, 8-9 la synonymie de *bāṭaḥ* et *ḥāṣā̆* (3) dont on pourrait relever de même l'usage dans des psaumes royaux (II, 12, LXI, 5, CXLIV, 2). Notons que ces deux verbes n'expriment pas une vague confiance, ils supposent que le fidèle court un danger réel et présent (4).

V. 3 : *ki hū' yaṣṣīləkā̆ mippaḥ yāqūš middeber hawwōt.*

paḥ yāqūš est communément traduit « le filet de l'oiseleur », symbole d'un péril qui guette et que l'on n'attend pas. La Peshitta

(1) Wensinck a donné de ce verset une interprétation très particulière : il corrige *bəsęter* en *bassęter* et *bəṣęl* en *baṣṣęl* pour traduire : « 'Élyon demeure dans le lieu secret, Shadday passe la nuit dans l'ombre ». Il invoque à l'appui *I Rois* VIII, 12 « Yahwé veut habiter dans les ténèbres ». Cette correction supprime toute relation entre le v. 1 et la suite du psaume XCI.

(2) Certains exégètes nient l'unité du psaume XVIII : selon W. Staerk, ce serait la combinaison d'un psaume de reconnaissance, individuel, et d'un psaume royal ; H. Schmidt opère la séparation au v. 32. On trouvera dans le commentaire de Podechard une minutieuse réfutation de cette thèse. L'unité est reconnue par Oesterley, Eerdmans, Weiser, Kissane ; voir également F. Cross & D. Freedman, *A Royal Song of Thanksgiving, J. B. L.*, LXXII, 1953, p. 15-34.

(3) Ces verbes hébraïques correspondent à l'accadien *takālu*, de la locution *bêli alkalka* « mon Seigneur je me confie en toi » (voir C. Mullo Weir, *Lexicon of Accadian Prayers*, Oxford, 1934, p. 358). G. Widengren (*The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Upsal, 1936, p. 216 et suiv.) a établi le rapport qui unit les formules des psaumes accadiens et la phraséologie des prières royales.

(4) H. J. Franken, *The Mystical Communion with JHWH*, p. 28. Franken considère trop exclusivement ce danger comme émanant des « puissances magiques du domaine de la mort », il s'agit plutôt des ennemis de la nation (voir H. Birkeland, *The Evil-Doers in the Book of Psalms*, Oslo, 1955, p. 23).

et le targoum trahissent un certain embarras, ils interprètent *yåqūš* comme un synonyme de *mōqeš* (syr. *ṭūqəltā*, aram. *ṭiqlā*). On s'est demandé si la traduction par un nom d'agent (équivalent de *yōqəšīm* [1]) au psaume CXXIV, 7 où l'image de l'oiseleur est bien imposée par le contexte) convenait au mot *yåqūš*. Le schème *qaṭūl* est celui des participes passifs et Briggs traduit « le captif » mais cela le conduit à séparer *yåqūš* de *paḥ:* « il délivrera le captif du filet », Wensinck adopte la version « le filet tendu », rattachant *yqš* à *niqqeš* « tendre » (comparer psaume XXXVIII, 13). Mais *qaṭūl* est aussi un schème de noms d'action, on pourrait entendre « le filet de prise » et étendre cette explication au *paḥ yåqōš* d'*Osée* IX, 8 (schème *qaṭāl* des noms d'action).

deber hawwōt introduit dans ce verset une seconde difficulté. La correction de *middeber* en *mibbōr* « de la fosse » (Staerk, Gunkel, Podechard élimine la désignation spécifique d'un péril qu'il n'est pas facile de préciser. La lecture *dəbar* suggérée par les versions grecque (ἀπο λόγου) et syriaque *(men mamlələ̄)* n'est pas sans séduction : *hawwōt* qui indique à *Ésaïe* XLVII, 11 et *Proverbes* XIX, 13 une calamité assez vague, s'applique ailleurs à la calomnie, il est associé à *låšōn* « langue » (psaume LII, 4 et *Proverbes* XVII, 4) ou à *dbr* « parler » (psaume XXXVIII, 13, *Michée* VII, 3). Si on garde le texte massorétique (avec le targoum : *mimmōṭā*) il faut interpréter *deber* de la même manière qu'au verset 6. À la lumière d'*Ésaïe* XLVII, 11, on considèrera que *hawwōt* précise l'idée d'une attaque sournoise du mal appelé *deber*. Les deux images de ce verset se renforcent mutuellement pour indiquer que le mal dont le fidèle sera sauvé est inopiné.

V. 4 : *bə'ebrålo yåsek låk wətaḥaṭ-kənåpåw teḥsē ṣinnå wəsōḥerā̆ 'ămittō.*

Gunkel et Torczyner rapprochent ps. XCI, 4 *ab* de *Deutéronome* XXXII, 11. Dans le « cantique de Moïse », il est question d'une aile qui soulève, ici nous trouvons l'image de l'aile protectrice de Yahwé, fréquente dans les psaumes de confiance : XVII, 8, XXXVI, 8, LVII, 2, LXI, 5 (royal), LXIII, 8 (royal). Cette image paraît spécifiquement israélite, elle n'a pas d'équivalent dans la lyrique accadienne. Il est probable qu'elle trouve son origine dans les réalités du Temple : les « ailes de Yahwé » sont celles des *kərūbīm* de l'arche [2].

(1) *yqšm* figure dans une liste ougaritique de métiers (C. Gordon, *Ugaritic Manual*, texte 115, ligne 6).

(2) Voir H. Torczyner, *Die Bundeslade*², Berlin, 1930, p. 38 et suiv. et A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult* dans *Festschrift Bertholet*, Tubingen, 1950, p. 520.

L'hapax *sōḥẹrā̄* ne peut être interprété avec précision ; le terme parallèle *ṣinnā̄* « grand bouclier » (1) permet d'y voir le nom d'une arme défensive (cuirasse, autre sorte de bouclier) ou d'une enceinte (Wensinck rapproche l'accadien *siḫirtu*).

Il n'y a pas lieu de retenir la conjecture d'Immanuel Löw lisant en place de *'ămittō* « sa fidélité » (de Yahwé), *'ammåtō* « son bras » (de l'ange) (2).

V. 5 : *lō'-tīrå' mippaḥad låyəlā̄ mẹḥẹṣ yå'ūp yōmåm.*

L'avertissement semble de style « sapiential ». *Proverbes* III, 25, présente une locution semblable : *'al-tīrå' mippaḥad pit'ōm* « ne crains pas la terreur soudaine », mais ce passage des *Proverbes*, une instruction au « fils », doit concerner un prince (3).

De quelle nature sont les périls mentionnés dans le verset ? Selon le targoum : « tu ne craindras pas la terreur des démons *(məzīqẹ̄)* qui vont pendant la nuit », il s'agit de l'attaque nocturne de puissances maléfiques et c'est ainsi que l'entendent Wensinck, Nicolsky, Schmidt, Weiser et Gemser. *paḥad* dénote une terreur brusque, d'origine imprécise, à *Proverbes* I, 26, *Job* XXII, 10 et XXXIX, 22, mais la « nuit » est le domaine des démons (voir *Job* XXIV, 16-17) d'où cette explication de la « frayeur nocturne ». Wensinck, Oesterley, Gemser ont même voulu y trouver une allusion à la Lilith d'*Ésaïe* XXXIV, 14, popularisée dans le folk-lore juif *(Erubim* 100 *b*, *Nidda* 24 *b)* (4).

Si la nuit est le domaine des démons, le jour ne met pas nécessairement fin à leur activité (5). Aussi « la flèche qui vole de jour » a-t-elle été considérée comme l'image d'un danger de même nature

(1) K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, col. 547.

(2) *Remarks on Psalm 91* dans *I. Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, p. 328.

(3) Sur l'origine et la fonction royales de ces maximes, voir H. Cazelles dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leyde, 1955, p. 29. On relèvera au chapitre III des *Proverbes* l'allusion à un pectoral royal (vv. 3 et 22, comparer G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, p. 27). Il est frappant de constater la similitude de *Proverbes* III, 23-26 et du psaume XCI.

(4) On a trouvé le nom de ce démon femelle sur une amulette d'Arslan-Tash, voir en dernier lieu H. Torczyner, *A Magical Incantation Against Night Demons from Biblical Times*, *J. N. E. S.*, VI, 1947, p. 18-29 et T. Gaster, *The Magical Inscription from Arslan Tash*, même revue, p. 186-188. Dans un texte magique araméen publié par C. Gordon, un démon est appelé *šlyṭ' rbh dlylyt'* « gouverneur suprême des Liliths » (*An Aramaic Incantation*, *Annual of the American School of Oriental Research* XIV, 1934, p. 141-143, l. 2-3).

(5) Voir cependant *Job* XXIV, 16-17, XXXVIII, 13-15 et la sourate CXIII du *Coran :* l'aube signifie la fin des périls.

que la « terreur nocturne » : ces deux locutions désigneraient le coup de lune et le coup de soleil dont l'Ancien Testament et le folk-lore sémitique en général (1) connaissent les effets néfastes ; le psaume CXXI, 6, confirmerait cette interprétation. La flèche est à diverses reprises l'arme de Yahwé en colère, assumant peut-être les fonctions d'antiques démons (2) : voir psaume XXXVIII, 3, *Lamentations* III, 13. Plus simplement, « la flèche qui vole » évoque la bataille contre une armée ennemie et il existe de fortes présomptions pour considérer *paḥad lâyəlā̆* comme une allusion à l'attaque nocturne non pas d'un *inimicus* démoniaque, mais d'un *hostis*, d'un ennemi de la nation et du roi : à *Cantique* III, 8, les guerriers sont décrits armés *mippaḥad ballēlōt* « pour se défendre des attaques nocturnes », à *Ésaïe* XXIV, 17 et *Jérémie* XLVIII, 43, l'allitération *paḥad/paḥat/pāḥ* dépeint l'assaut d'un ennemi contre une nation, Israël ou Moab, de même à *Lamentations* III, 47. L'attaque nocturne est un stratagème particulièrement redoutable. Il semble donc que les deux membres du verset promettent au fidèle qu'il échappera aux hasards de la guerre et qu'on puisse voir en lui une incarnation de la nation combattante (3).

V. 6 : *middeber bā'ōpel yahălōk miqqeṭeb yāšūd ṣohŏrāyīm.*

Ce verset continue la description des périls en affectant une construction parallèle à celle du v. 5 (avec chiasme) : péril nocturne-péril diurne. J'ai proposé de voir dans *deber* et *qeṭeb* des noms de démons plutôt que des personnifications de maladie (4). La nature de ces périls demeure mystérieuse. Même si ce sont des maladies, il ne faut pas en conclure que tout le psaume est destiné à rassurer un adorateur menacé dans sa santé. Aux psaumes XXX, 3 et

(1) A. J. Wensinck, *Le soleil dans le folk-lore des Sémites*, *Mémorial Henri Basset*, t. II, p. 271 et suiv. Pour le « coup de lune », voir R. C. Thompson, *Semitic Magic*, Londres, 1908, p. 40. Un texte magique araméen associe pour les conjurer les démons qui sévissent « dans les songes nocturnes et pendant la sieste diurne » (J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphie, 1913, n° 7, l. 16).

(2) P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tubingen, 1924, p. 31.

(3) En expliquant *paḥad lâyəlā̆* par la crainte qu'on a de tomber dans un puits quand il fait noir, I. Löw détruit le parallélisme interne du verset.

(4) *Sur quelques démons de l'Ancien Testament*, *Semitica* VI, 1956, p. 53-68, en particulier p. 66 et suiv. I. Löw écarte la traduction courante de *deber* par « peste », celle-ci n'étant pas plus dangereuse la nuit que le jour, il cherche à la racine *dbr* le sens de « percer » et traduit par « épée », mais il ne se prononce pas sur *qeṭeb* dont la signification commande celle de son parallèle. La lecture du nom divin *qa-ti-ba* dans le traité d'Esarhaddon et de Ba'al de Tyr a été rejetée par R. Borger (*Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 102-104).

XLI, 5, l'annonce d'une « guérison » accompagne celle d'une victoire sur l'ennemi (1).

V. 7 et 8 : *yippōl miṣṣidəkå 'elep urəbåbåḵ mīmīnekå 'ẹlekå lō' yiggaš raq be'ẹnẹ̄kå ṯabbīṭ wēšillumaṯ rəšå'īm ṯir'ē.*

Nous rencontrons maintenant le même problème qu'au v. 5. Les « mille » et les « dix mille » qui tombent aux côtés du fidèle sont-ils tués au combat, ou les victimes de forces maléfiques, ou ces forces maléfiques elles-mêmes ? Oesterley suit le midrash et estime qu'on signifie la défaite d'une armée innombrable de démons, mais le dernier membre « toi tu ne seras pas atteint » présente plutôt l'image du fidèle seul indemne tandis que d'autres hommes succombent. Faut-il entendre alors que les « mille » et les « dix mille » périssent du fait de puissances néfastes représentant une maladie ? Selon Briggs, Gunkel, Podechard, le v. 7 développe la description des sévices de la « peste », il s'agirait donc d'une épidémie. Toutefois, l'idiotisme poétique « mille... dix mille... » est volontiers employé dans des contextes guerriers (2), ainsi le vieux péan de *I Samuel* XVIII, 7, *Deutéronome* XXXII, 30 et XXXIII, 17 ; au psaume III, 7, les « myriades de peuple » qui encerclent le fidèle ne sont pas nécessairement une métaphore lointaine. Le héros du psaume XCI demeure invulnérable, on est tenté de rappeler ici *I Samuel* XXIV, 7 et *II Samuel* I, 14 qui nous montrent que le roi était regardé comme intouchable.

Ainsi, les « méchants » du v. 8 ne seraient ni des démons, ni des individus pervers, sorciers ou calomniateurs, mais des ennemis s'attaquant par les armes au peuple et à son souverain (3).

V. 9 : *kī 'aṯṯå̄ yahwē maḥsī 'elyōn śamṯå mə'ōnekå.*

Le passage à la première personne, conservé dans les anciennes versions, a suscité des ṭentatives de correction textuelle : ou bien on élimine 9 *a* comme une « glose », ou bien on substitue *maḥsekå* à *maḥsi*, ou bien on restitue en tête un verbe « dire » *'åmarṯå* (Kissane) ou le participe *'omẹr*, apposé à la seconde personne des vv. précédents (Schmidt). De telles corrections ou adjonctions sont superflues si on comprend le psaume comme un dialogue entre

(1) K. Stendahl, *Gamla Testamentets förestellingar om helandet*, *Svensk exegetisk årsbok*, 15, 1950, p. 6-33, montre que les passages où intervient le verbe *råpå'* ne traitent pas d'une guérison médicale.

(2) Comparer, à Ougarit, *I Keret* 92-93 et 180-181.

(3) Voir l'analyse du concept de « méchant » présentée par H. Birkeland (*The Evil-Doers in the Book of Psalms*, p. 24 et 69 et s.).

l'adorateur et un prêtre (Eerdmans, Eissfeldt). Le v. 8 marquerait alors la fin d'une première série de promesses, le fidèle formulerait encore une fois sa profession de dévotion yahwiste du v. 2 et le prêtre renouvellerait les garanties de protection divine en se servant d'autres images. Mais l'hypothèse d'un changement de discours risque d'affaiblir le parallélisme interne du verset, bien marqué par *yahwē*//*'elyōn*, *maḥsī*//*mə'ōnekå*. On peut laisser dans la bouche du prêtre la confession de foi du fidèle à la première personne en comprenant : « (il te délivrera) parce que (tu as dit) *Yahwé est mon refuge* et que tu as fait de 'Élyon ta demeure » ou « parce que (tu as dit) *Yahwé est mon refuge*, tu as fait de 'Élyon ta demeure » sans supposer qu'un verbe « dire » est tombé de ce verset d'une parfaite régularité métrique (1). Le nom de 'Élyon dans le second membre implique une référence au Temple de Jérusalem et l'assimilation du dieu sionien au dieu israélite. Il est inutile de remplacer *mə'ōnekå* « ta demeure » (le Temple), par *mə'ōzekå* « ta forteresse », comparer psaume LXXI, 3 *a*.

V. 10 : *lō' tə'unnē 'ęlēkå rå'å̄ wənega' lō' yiqrab bə'oholekå.*

rå'å̄ est un terme trop vague pour qu'on sache de quel mal le fidèle sera préservé ici mais le verbe *tə'unnē*, rendu très approximativement par la version grecque (οὐ προσελεύσεται) et la Peshitta *(lå̄ teqrūb)*, suggère un mal fatal, sinon envoyé par Dieu : le *pi'el* *'innå̄*, employé une seule fois à *Exode* XXI, 13, signifie « faire arriver quelque chose » et a pour sujet *'ĕlōhīm*, l'homicide par imprudence est « celui auquel Dieu fait arriver quelque chose à la main », le *pu'al* signifie qu'un mal arrive, qu'il est déterminé (voir *Proverbes* XII, 21) (2).

nega' se dit aussi bien d'une blessure physique (*Deutéronome* XVII, 8), d'une maladie (la « lèpre » du *Lévitique*) que d'une plaie métaphorique (*I Rois* VIII, 38). Ce mal peut être envoyé par Dieu (psaume XXXIX, 11). On le trouve mentionné dans un psaume royal (LXXXIX, 33) (3).

(1) C'est en tenant compte d'une anacoluthe de même nature qu'on peut expliquer le difficile passage *Ézéchiel* XXI, 15, voir *Semitica*, VI, 1956, p. 37, note 1.

(2) Le *qal* n'est pas attesté en hébreu, mais l'arabe *'anā* signifie « arriver » en parlant du temps (*Coran*, sourate LVII, 15). A *II Rois*, V, 7, le *hitpa'el* doit être compris « (le roi de Syrie) cherche à me faire arriver (malheur) à son profit », gardant sa valeur de déponent-interne, le grec ne rend que très vaguement l'idée par « il me cherche querelle » (προφασίζεται). On considère *'nnh* de *Siracide* XV, 3 comme un *pi'el*, la conjonction prohibitive *'al* permet d'en faire plutôt un *pu'al* : « il défend qu'aucun mal arrive à ceux qui le craignent ».

(3) Pour *Ésaïe* LIII, 8, le texte de Qumran paraît imposer la lecture *nugga'*, voir en dernier lieu V. DE LEEUW, *De Ebed Jahweh-profetieen*, Assen, 1956, p. 247.

La « tente » est sans doute plus qu'une désignation poétique de la maison. L'hébreu *'ōhel* peut prendre le sens de « famille », seul gardé par son correspondant étymologique arabe *'ahl:* à *Ésaïe* XVI, 5, la « tente de David » signifie « la dynastie royale », à *Job* V, 24-25, *'ōhel* est en parallèle à *zera'* « postérité », à psaume LXXVIII, 67, en parallèle à *šebeṭ* « tribu ». Le salut est ici promis non seulement au fidèle mais aussi à sa descendance.

V. 11 : *kī mal'åkåw yəṣawwe-llåk lišəmorkå bəkol-dəråkēkå.*

L'allusion aux anges envoyés par Yahwé indique que le fidèle est l'objet d'une élection particulière, le héros du psaume XCI est ainsi mis sur le même pied que les Patriarches (*Genèse* XXII et XXIV, XXXI et XXXII), Moïse (*Exode* III, 2, XXIII, 20), les prophètes *(I Rois* XIII, 18, XIX, 7, *Zacharie* et *Malachie, passim)*, un chef du peuple comme Gédéon (*Juges* VI, 20). L'ange mentionné à psaume XXXV, 5-6 étant celui de la destruction, ce n'est qu'au psaume XXXIV, 8 que nous rencontrons un ange protégeant « ceux qui craignent Yahwé », c'est-à-dire apparemment des justes anonymes, seul indice ancien-testamentaire d'une « démocratisation » de cette représentation dont l'issue est l'ange-gardien individuel du judaïsme (1).

Beaucoup d'exégètes voient derrière le second membre du verset une image tirée de la vie quotidienne (Schmidt, Weiser, Gemser, Kissane) : les anges de Yahwé empêcheraient le fidèle de trébucher sur les chemins pierreux de Palestine. Si telle est l'origine de la métaphore, mieux vaut ne pas la prendre trop à la lettre. *derek* a un sens figuré des plus larges : c'est la manière de vivre (psaume I, 1, *Ésaïe* LIII, 6, *Ézéchiel* XVI, 47) mais aussi la vie, la destinée (psaume XXXVII, 5, *Ésaïe* XL, 27, *Jérémie* X, 23). Comme à psaume CXXI, 8 « Yahwé gardera ta sortie et ton entrée » (2) ne fait que reprendre de manière plus concrète le v. 7 « Yahwé te gardera de tout mal », de même psaume XCI, 11 *b* n'ajoute rien au v. 10.

V. 12 : *'al-kappayim yiśśå'ūnəkå pen-ṯiggōp bå'eben ragleḳå.*

Poursuit la métaphore ébauchée au v. 11 en introduisant l'image de la pierre d'achoppement, variante de celle du « filet » du v. 4 ou du « piège » d'autres textes (voir *Proverbes* III, 26 : « il garde ton

(1) Voir W. Bousset & H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tubingen, 1926, p. 324.

(2) Voir A. M. Honeyman, *Merismus in Biblical Hebrew*, *J. B., L.* 71, 1952, p. 11-18 et P. Boccacio, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico*, *Biblica*, 33, 1952, p. 173-190.

pied du piège »). Des expressions telles que « affermir les pas » (psaume XXXVII, 23) ou « élargir le chemin » (dans le psaume royal XVIII, 37) rendent la même idée. La « pierre sur la route », comme ses variantes le « filet », le « piège », peut s'appliquer à l'*hostis*, on trouve à *Josué* XXIII, 13 une accumulation de ces figures (*pāḥ*, *mōqeš*, etc.) pour désigner l'ennemi d'Israël et le danger qu'il représente. Il n'est pas surprenant de lire « (Yahwé) gardera les pas... » dans un texte d'inspiration nationaliste comme le cantique de Hannah (*I Samuel* II, 9, voir aussi psaume LXVI, 9).

Signalons l'interprétation sapientiale et individualisante du targoum qui rend la « pierre » d'achoppement par « l'inclination mauvaise », *yiṣrā̆ bīšā̆*.

V. 13 : *'al šaḥal wāpeṯen ṯidrōp ṯirmōs kəpīr wəṯannīn.*

Schmidt, Kissane envisagent un développement du thème de la route périlleuse, le « lion » *(šaḥal/kəpīr)* est un danger qu'on peut rencontrer au détour d'un chemin (voir *I Rois* XIII, 24, *Proverbes* XXVI, 3). Oesterley et Gunkel y voient des représentations de démons, ce dernier rapproche une phrase du *Testament de Lévi* (XVIII, 12) dont on trouve l'écho à *Luc* X, 19 : « le Seigneur donnera à ses enfants le pouvoir de marcher sur les mauvais esprits » (... τοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα). Il s'agit sans doute d'une réminiscence de notre texte mais qui en infléchit la signification. Nous n'avons pas affaire à l'attaque d'un *inimicus* démoniaque, non plus qu'à un danger de la vie quotidienne. A. Weiser a probablement raison d'interpréter ce verset par le thème du combat mythique contre les monstres du chaos. En effet, si le lion et le serpent sont des animaux réels, on ne risque guère de croiser un *ṯannīn* sur son chemin. C'est un monstre marin (*Job* VII, 12), symbole du chaos primordial (psaumes LXXIV, 13, CXLVIII, 7). En suivant les attestations bibliques du mot *ṯannīn* nous retrouvons tout le passage du « Götterkampfmythus » au « Völkerkampfmythus » décrit par S. Mowinckel (1). L'historicisation israélite remplace le mythe de la création du monde par l'histoire de la délivrance du peuple, l'Égypte qui est le prototype de l'ennemi national se substitue au monstre du chaos, c'est pourquoi, à *Ésaïe* LI, 9, *ṯannīn* est en parallèle à « Égypte », à *Ézéchiel* XXIX, 3, ce mot qualifie le Pharaon et de là l'image s'étend à d'autres ennemis historiques : *Jérémie* LI, 34 compare Nabuchodonosor au *ṯannīn*. Le *kəpīr* prend la même signification symbolique (voir *Ézéchiel* XXXII, 2) et aussi d'autres animaux : les « chiens » de psaume LIX,

(1) *Psalmenstudien* II, Kristiana, 1922, p. 54 et suiv.

7, les « taureaux » de psaume XXII, 13. Les bêtes du psaume XCI, 11, ne sont ni des fauves réels, ni des démons travestis, ce sont les peuples qu'Israël doit combattre. Celui qui les foulera aux pieds est le représentant du peuple victorieux. Le verbe *rāmas* est une expression concrète de ce triomphe annoncé (comparer *II Rois* IX, 53 : Jéhu foulant aux pieds Athalie) (1).

V. 14 : *kī bī ḥāšaq wa'ăpallətēhū 'ăsaggəbēhū kī-yāda' šəmī.*

L'oracle de Yahwé qui commence ici répond à la prière du fidèle impliquée dans le v. 2 et à son attitude supposée d'après le v. 1. L'intervention de la voix divine n'est pas rare dans les psaumes pour signifier qu'une prière est exaucée ou pour faire écho à une louange (voir psaume XII, 6 ; psaumes XLVI, 11, LXXV, 3, LXXXI, 6, XCV, 8) (2).

ḥāšaq exprime l'attachement, le lien qui a été créé entre l'adorateur et son dieu par une élection, voir *Deutéronome* VII, 7, X, 15 (3).

Sur dix-sept attestations du verbe *pillēt* dans le psautier, six seulement indiquent de quoi le fidèle est ou sera délivré : de « l'ennemi » *('ōyēb)* à psaume XVIII, 49, des « discordes internes » à psaume XVIII, 44, d'un homme pervers représentant apparemment l'ennemi national à psaume XLIII, 1, du « méchant » aux psaumes XVII, 13, XXXVII, 40 et LXXI, 4. Relevons sa présence dans les psaumes royaux XVIII, 3, 44, 49 et CXLIV, 2.

Le fidèle est « protégé » grâce à la connaissance du nom de son dieu. La même idée est rendue par l'association des mêmes termes dans le psaume royal XX, 2 : « que le nom du dieu de Jacob te protège ». *yāda'* ne dénote pas en hébreu un savoir intellectuel

(1) La puissance royale manifestée par un massacre d'animaux est mise en jeu dans certains rituels de couronnement pour représenter, et provoquer, la victoire sur l'ennemi (voir A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, p. 70 et suiv.), c'est le sens de pratiques telles que la chasse royale égyptienne (voir J. Leclant, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 14, 1956, p. 143-145) et le massacre d'un lion et d'un buffle par les anciens négus d'Éthiopie (voir *Annales d'Éthiopie*, II, 1957, p. 212).

(2) Gunkel et Mowinckel ont expliqué par l'intervention divine (sous forme d'oracle) le changement de ton sensible dans divers psaumes, le III par exemple, qui commencent par une plainte et s'achèvent par des accents de joyeuse certitude. D'une manière assez semblable, A. Weiser fait appel à l'expérience, vécue par le fidèle, d'une « théophanie » pour justifier le contraste entre les deux parties du psaume LXXVII : confession de foi (1-11) et hymne de louange (12-21), voir *Theologische Literaturzeitung*, 72, 1947, col. 133 et s. Cette interprétation cultuelle me paraît préférable à la théorie magique présentée par J. Wevers (*Vetus Testamentum*, VI, 1956, p. 80-96) : la certitude du salut naîtrait du sentiment d'avoir prise sur la divinité par l'invocation de son nom.

(3) Voir H. Franken, *The Mystical Communion with JHWH*, p. 36.

abstrait mais une appropriation (1). « Connaître le nom de Yahwé » ou — ce qui revient au même — « connaître Yahwé » (*Proverbes* III, 6) signifie qu'on peut se confier à lui (voir psaume IX, 11) et qu'on se soumet à lui (comparer *I Rois* VIII, 43). Cette « connaissance » n'est pas d'abord le fait d'un simple individu. À *Ésaïe* LII, 13, c'est le peuple qui « connaîtra le nom de Yahwé » en éprouvant des actes de salut collectif (de même à psaume IX, 11), d'après *I Rois* VIII, 34, ce sont les « nations » qui « connaîtront le nom » de Yahwé. Le fidèle du psaume XCI peut être par conséquent une personnalité collective. Ceux qui tiennent le psaume pour un talisman estiment qu'il est question au v. 14 de la vertu magique du nom : Nicolsky rapproche l'usage que font les amulettes gnostiques du mot ΙΑΩ. Mais bien plus qu'un « pharmakon », le nom est le mode par excellence de la révélation divine (*Exode* III, 13). Compte tenu des données précédentes, on envisagera une autre interprétation de *kī yåda' šəmī*.

Le peuple qui « connaît le nom de Yahwé » reconnaît Yahwé pour son dieu aux actes de puissance et de salut qu'il opère. Dieu a choisi Israël et lui a révélé son nom, réciproquement, Israël connaît ce nom et choisit de servir Yahwé (*Josué* XXIV, 15). De même, Yahwé connaît son serviteur par son nom (Moïse à *Exode* XXXIII, 12) et le choisit (David à psaume LXXXIX, 20 et suiv.), réciproquement, l'élu peut appeler Yahwé « son dieu » (comparer les psaumes royaux XLV, 8 et XVIII, 3, 7 et 29) (2). C'est en cela que consiste le yahwisme de la royauté israélite (3) : avec l'institution de la monarchie davidique, l'alliance royale (psaume LXXXIX) devient un cas particulier, un nouveau mode d'expression de l'alliance du Sinaï, le souverain issu de David incarnant le peuple élu (4). Envisagé ainsi, psaume XCI, 14 *b*, renverrait implicitement à l'élection du roi par Yahwé.

V. 15 : *yiqrå'ẹnī wə'e'ĕnẹhū 'immō-'ånōkī bəṣårå̄ 'ăḥalləṣẹhū wə'ăkabbədẹhū.*

'immō-'ånōkī semble un écho de *'immånū yahwē*, sorte de cri

(1) Voir J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, Londres, 1926, t. I, p. 83. E. Zolli (*Contributo alla semantica di* ידע, *Biblica*, 37, 1956, p. 23-31) a proposé d'interpréter ici *yåda'* par le verbe arabe *da'ā* « invoquer ».

(2) Sur l'élection réciproque du roi et du dieu dans l'Égypte des XVIIIe et XIXe dynasties, voir S. Morenz, *Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten* dans *Sino-Japonica, Festschrift A. Wedemeyer*, Leipzig, 1956, p. 118-137.

(3) Voir G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, *Z. A. W.*, 58, 1940-41, p. 219.

(4) Mode d'expression qui seul a pu ouvrir les perspectives messianiques, comme l'a souligné L. Rost (*Sinaibund und Davidsbund*, *Theologische Literaturzeitung*, 72, 1947, col. 129 et suiv.).

de guerre dans lequel le peuple exprime sa confiance en la victoire (comparer *Deutéronome* XX, 1 et 4, *Ésaïe* XLIII, 2). Une telle assurance est accordée à des chefs du peuple : Josué (I, 5 et 9), les juges (*Juges* II, 19), Gédéon (*Juges* VI, 12).

La « libération » accordée par Yahwé est un motif fréquent de la lyrique, on ne peut en préciser les implications qu'à la lumière du contexte. La « glorification » du fidèle par son dieu est plus rarement attestée (*I Samuel* II, 30).

V. 16 : *'ōrek yåmīm 'aśbī'ẹhū wə'ar'ẹhū bīšū'åtī.*

Malgré le parallèle « je le rassasierai », il n'est pas nécessaire de corriger *'ar'ẹhū* « je lui ferai voir » en *'ărawwåyẹhū* « je l'abreuverai », comparer psaumes L, 23 et LIX, 11.

Il ne faut peut-être pas limiter la « longueur de jours » promise dans ce verset à la réalisation de « l'idéal purement terrestre du pieux Israélite ». Cette assurance est donnée à des rois (Salomon à *1 Rois* III, 14, voir aussi *Deutéronome* XVII, 20, *Proverbes* III, 2 et 6, XXXVIII, 16) ou demandée par eux (voir le psaume royal XXI, 5). La prière pour obtenir de « longs jours » est un motif très fréquent dans les textes royaux de l'ancien Orient (1). Or dans *Ésaïe* LIII, 10, il est dit du Serviteur de Yahwé qu'il « prolongera ses jours » immédiatement après « il verra une postérité ». Il y a lieu de tenir les deux expressions pour synonymes (2). Promettre au roi la « longueur de jours » revient à garantir la perpétuation de sa dynastie (comparer psaume LXXXIX, 5, 30 et 37) et de la nation tout entière (3).

Les promesses contenues dans l'oracle sont résumées par le *yəšū'åtī* final qu'il est maintenant possible de comprendre. Ce n'est ni un salut eschatologique (Kittel, Kissane), ni la guérison d'une maladie, ni l'immunisation contre les démons, ni la justice rendue à un simple particulier, à un « hassid » persécuté (Eerdmans). C'est le triomphe sur les ennemis de la nation annoncé à celui qui la représente.

André Caquot.

(1) Depuis l'hymne à Ishtar du roi Ammiditana (cité dans Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 383) et les inscriptions royales de Byblos (Yehimilk, Yehawmilk, etc.) jusqu'à l'inscription de Darius à Béhistoun. Voir I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsal, 1943, p. 95 et suiv.

(2) V. de Leeuw, *De Ebed Jahweh-profetieen*, p. 256. Voir aussi *Semitica*, VI, 1956, p. 45.

(3) S. Mowinckel, *Religion og kultus*, Oslo, 1950, p. 61.

LE JOSÈPHE SLAVE ET LES ESSÉNIENS

Sur la traduction slave du *De bello Judaico* de Flavius Josèphe, et sur l'original dont elle dérive, des hypothèses hardies avaient été formulées : le texte slave ne répond pas exactement au texte grec transmis, et il présente certaines particularités curieuses. L'édition du Josèphe slave (1) est venue remettre les choses au point. Il n'y a pas de mystère, et ce n'est qu'une traduction russe du XIIIe siècle faite sur un manuscrit grec tardif et qui n'était pas des meilleurs. Si l'intérêt en est grand, c'est comme œuvre de la littérature vieux-russe : au lieu d'une transcription servile du grec, on a affaire à une adaptation assez libre, et il faut apprécier les qualités littéraires de l'« Amyot russe » plus que son scrupule documentaire.

Dans le développement célèbre sur les Esséniens, on a la surprise de lire en slave : « L'art militaire aussi leur est connu » (2). C'était étrange, et, appelé à diriger l'impression du texte slave préparé par Istrin et traduit par P. Pascal avec autant de fidélité que d'élégance, j'en avais exprimé dans une note mon étonnement, mais sans penser à approfondir la difficulté. Et voilà que les manuscrits de la Mer Morte révèlent que les Esséniens avaient bien une organisation militaire. Le traducteur russe du XIIIe siècle aurait-il pu le savoir, alors que le texte grec n'en dit rien ? Il faut reprendre le passage et l'examiner de près.

La traduction française « l'art militaire aussi » est une interprétation tout à fait légitime du slave *i voinskij činŭ*, mais le slave n'est pas entièrement satisfaisant. La phrase est incorrecte, le masculin *činŭ* étant suivi du neutre *vedomo* « connu » ; et *voinskij činŭ* signifie plus naturellement « l'ordre militaire » au sens de *mnišĭskyj činŭ* « l'ordre monastique », *angelĭskyj činŭ* « l'ordre angélique ». Mais surtout *voinskij činŭ* n'est que la leçon d'une des deux familles de manuscrits, et infirmée par l'autre famille.

(1) *La prise de Jérusalem de Josèphe le Juif*, Paris, I, 1934, II, 1938, par V. Istrin, avec traduction en français de P. Pascal ; vol. II des *Textes publiés par l'Institut d'Études slaves.*

(2) Josèphe, II, 6 ; tome I, p. 140-141, de l'édition slave.

Les manuscrits du Josèphe slave ont été excellement classés par Berendts, et les principaux sont énumérés et ont été collationnés par Istrin. Il y a deux familles : l'une est représentée essentiellement par le manuscrit des Archives du Ministère des Affaires étrangères à Moscou, du XVe siècle ; l'autre l'est par des manuscrits nombreux des XVe-XVIe siècles et au delà. Ici, en regard de *voinskij činŭ* dans la seconde famille, on lit dans le manuscrit des Archives *v někyj činŭ* « dans un certain ordre (rang ?) » : la leçon n'est pas en elle-même satisfaisante, mais elle est, elle, facile à corriger.

Le vieux russe, avec un emploi qui lui est propre du mot *činŭ* « rang, ordre » au sens de « temps », a la locution *vŭ tŭ činŭ* « en ce temps ». On restitue donc *vŭ kyj činŭ* « en quel temps », expression plus rare que l'usuel *vŭ tŭ činŭ*, et que les copistes ont cessé de comprendre et ont altérée de deux façons différentes, en *v někyj činŭ* et en *voinskij činŭ* (*vŭ-*, *vo-* et *v-* flottent constamment en vieux russe).

Comparons le grec et le slave. Le grec dit d'abord : Σπουδάζουσι δὲ ἐκτόνως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ce que le slave rend par « Ils recherchent beaucoup de livres antiques et les lisent ; ils s'enquièrent ainsi de ce qui se fait dans les pays étrangers, y puisent de la raison et prêtent attention à ce qui sert au bien de l'âme et du corps ». On voit que la traduction est libre et paraphrasée. Puis : Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ ἰδιότητες ἀνερευνῶνται. En slave : « Par là leur sont connues les plantes, les racines et les pierres, où se trouve chacune et contre quel mal elle est utile. L'art militaire aussi leur est connu par ces écrits ». Rectifions le texte slave : ... *čto gde ražactĭ sja, i na kotoruju strastĭ potrebuet sja i <vŭ kyj> činŭ vedomo im es(tĭ) ot tĕx pisanii* « ... où se trouve chacune, et contre quel mal elle est utile et <en quel> temps, (cela) leur est connu par ces écrits ». La phrase devient correcte, le neutre *vedomo* « connu » se légitime, et le sens apparaît clair : ce n'est encore qu'une paraphrase du grec. « L'art militaire » des Esséniens ne résulte en slave que d'une interprétation fantaisiste de copistes russes qui, au XVe siècle, ne savaient plus reconnaître une expression du XIIIe siècle.

André VAILLANT.

LE *TESTAMENT DE JOB* ET LES THÉRAPEUTES

Le *Testament de Job* fut publié pour la première fois en 1833 par le Cardinal Angelo Mai d'après un manuscrit de la Vaticane (1). M. R. James en donna en 1897 une édition plus accessible d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale (2). Frappé par quelques rencontres avec les écrits du Nouveau Testament, cet éditeur considéra notre pseudépigraphe comme l'ouvrage d'un chrétien d'origine juive. Cette thèse, avec quelques variantes, devait rallier toute une partie de la critique (3). La même année cependant K. Kohler avait soutenu une thèse bien différente (4). Le *Testament de Job* n'était, selon lui, qu'« un midrash essénien sur le livre de Job ». Il éditait à nouveau le texte publié par Mai (5) accompagné d'une traduction et précédé d'une introduction d'une admirable perspicacité. Cette hypothèse ne recueillit point de suffrage (6), mais, aujourd'hui que notre documentation essénienne est totalement renouvelée par les découvertes du désert de Juda, elle mérite d'être reconsidérée.

(1) *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, Rome, 1833, VII, p. 180-191.

(2) *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, V, 1, p. LXXII-CII ; 104-137.

(3) Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...*[4] 1909, III, p. 406-407. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums...*[3], 1926, p. 45 et P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde...*[2], 1934, p. 51, considèrent le *Testament* comme un écrit juif retouché par des chrétiens. Ils ne précisent malheureusement pas la nature et l'importance de ces retouches hypothétiques. Excellente réfutation des vues de Bousset sur ce point par F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1907, III, 2, p. 139-206, dans une étude intitulée, *Das Testaments Hiobs und das Neue Testament*, voir surtout p. 166-167.

(4) *The Testament of Job, an Essene Midrash on the Book of Job...*, *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin 1897, p. 264-338.

(5) Cf. aussi F. C. CONYBEARE, *The Testament of Job and the Testament of the XII Patriarchs*, JQR, 1901, p. 111-113.

(6) C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature...*[3], New Haven, 1948, p. 140-145 et R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times...*, New York, 1949, p. 70-72, qui considèrent, à juste titre, le *Testament de Job* comme un écrit juif ne font pas allusion à la thèse essénienne de Kohler ; F. SPITTA, *op. cit.*, p. 164-165, l'écarte expressément, tout en maintenant l'origine juive du *Testament ;* seul P. RIESSLER, dans son précieux recueil, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928, p. 1333-1334, s en fait le défenseur.

A simple lecture, la parenté du *Testament de Job* et des textes de Qoumrân apparaît évidente. Nous nous attacherons à le souligner. Ce n'est point dire cependant que notre pseudépigraphe soit un ouvrage proprement essénien. Certains traits, étrangers à l'essénisme, invitent plutôt à rattacher le *Testament* à un autre milieu, à cette secte mystique d'ascètes juifs que Philon d'Alexandrie nous a décrite dans son traité *De vita contemplativa:* les Thérapeutes. Si le mouvement essénien et le mouvement thérapeute ne doivent pas être confondus, ils sont cependant unis par les liens les plus étroits (1), aussi n'hésiterons-nous pas à alléguer souvent les manuscrits de Qoumrân (2).

Le *Testament de Job* est difficile à dater. Il est certainement postérieur aux *Testaments des Douze Patriarches* (3). Le texte contient par ailleurs diverses allusions aux sacrifices (4), ce qui inviterait à en placer la rédaction avant 70 de notre ère. On ne risquera guère de se tromper en plaçant la composition de notre écrit aux alentours de l'ère chrétienne (5).

La langue originale du *Testament*, comme le montrerait une étude du vocabulaire, est le grec et non, semble-t-il, l'hébreu (6) ou l'araméen (7). L'auteur utilise la version des Septante du livre de Job (8), ce qui n'exclut pas qu'il ait pu, ici ou là, paraphraser un targoum du livre canonique (9).

(1) Voir A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950, p. 119-120 et Bo Reicke, *Remarques sur l'histoire de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumran*, in *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955, Paris, 1957, p. 37-44.

(2) Nous citerons ces manuscrits et les notices de Josèphe et de Philon dans les diverses traductions qu'en a données M. Dupont-Sommer.

(3) L'histoire des *Testaments* est complexe. Le *Testament de Job* l'éclaire en partie. Nous avons abordé cette question dans un travail à paraître, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân.*

(4) *Test. Job* XV ; XLII.

(5) Riessler, *op. cit.*, p. 1333, Torrey, *op. cit.*, p. 145 et Pfeiffer, *op. cit.*, p. 70, penchent pour le 1er siècle avant notre ère.

(6) Comme le voudrait Riessler, *op. cit.*, p. 1333.

(7) Comme le suggèrent Torrey, *op. cit.*, p. 143 et Pfeiffer, *op. cit.*, p. 70.

(8) Cf. M. R. James, *op. cit.*, p. lxxiii-lxxix. Par ailleurs le discours de la femme de Job, propre à la version des Septante II, 9, provient sans doute du *Testament de Job;* cf. M. R. James, *op. cit.*, p. lxxix, Kohler, *op. cit.*, p. 323, Torrey, *op. cit.*, p. 142-143, Pfeiffer, *op. cit.*, p. 70. G. Gerleman, par contre, *Studies in the Septuagint, I, Book of Job*, Lund, 1947, p. 12, ne semble pas envisager cette possibilité.

(9) Cf. M. R. James, *op. cit.*, p. xciv. La publication d'un targoum de Job en araméen découvert dans la onzième grotte de Qoumrân jettera peut-être quelque lumière sur ce problème.

* * *

Ce « testament » prétend nous rapporter les ultimes recommandations que fit Job à ses enfants sur son lit de mort. L'auteur a réussi à rassembler dans le cadre d'une même composition littéraire des légendes haggadiques, des hymnes, de pressantes parénèses et veut, par la vie de son héros, illustrer les vertus de l'endurance et de la charité.

Il s'inspire visiblement des *Testaments des Douze Patriarches* et se rattache déjà à l'essénisme par le genre littéraire qu'il fait sien.

Job ayant réuni les siens autour de lui leur déclara : « Vous êtes un peuple élu, précieux, de la race de Jacob » (1). Dès les premières lignes, le caractère foncièrement juif de l'ouvrage s'affirme d'une manière indiscutable. Le premier souci de Job est de rappeler à ses enfants sa noble origine et par conséquent la leur. Il descend d'Esaü ; avant de s'appeler Job, il avait pour nom Jobab, était frère de Nahor et donc frère d'Abraham. Il avait Dina pour épouse (2). Ces précisions n'ont d'intérêt que pour des lecteurs juifs (3).

Sur l'ordre du Seigneur, Job détruisit un jour le temple des idoles (4). Ce fut là l'origine de la haine implacable que Satan voua au patriarche. Le Diable obtint du Seigneur de le frapper et de lui ravir tous ses biens. Mais laissons parler Job lui-même :

« IX. J'avais cent trente mille brebis et j'en consacrai sept mille pour vêtir les orphelins, les veuves, les indigents et les impotents. J'avais une meute de huit cents chiens qui gardaient ma maison. J'avais neuf mille chameaux ; j'en avais mis à part trois mille qui travaillaient pour toute la ville, les ayant chargés de biens, je les envoyai dans les villes et les villages, ordonnant qu'ils allassent les distribuer aux impotents, aux indigents et à toutes les veuves. J'avais cent trente mille ânes au pâturage ; j'en avais mis à part cinq cents et prescrivis de vendre leur fruit et de le donner aux indigents et aux mendiants. Et ils venaient tous à ma rencontre de toutes les régions.

(1) *Test. Job* I.

(2) *Test. Job* I-II.

(3) L'identification de Job et de Jobab (cf. *Gen.* XXXVI, 33), est faite par l'auteur du post-scriptum à la version des Septante du livre de *Job* et par un certain Aristée dans un ouvrage intitulé *Des juifs*, dont un fragment nous a été conservé par Eusèbe (*Pr. ev.* IX, 25). Sur Dina, femme de Job, voir le targoum de Job II, 9, les *Antiquités judaïques* du Pseudo-Philon VIII, 8 et *Baba Bathra* 15^{b}.

(4) L'auteur s'inspire ici du livre des *Jubilés*. Rapprocher *Testament de Job* III-V et *Jubilés* XII, 12.

« X. J'avais aussi trente tables installées dans ma maison, qui demeuraient à toute heure (réservées) aux seuls étrangers. J'avais aussi fait dresser douze autres tables pour les veuves. Et si quelque étranger venait demander l'aumône, il lui fallait d'abord manger à table avant de recevoir ce dont il avait besoin. Je ne permettais à personne de sortir de chez moi le ventre vide... J'avais cinquante boulangeries : j'en consacrai douze au service de la table des pauvres.

« XII. Et s'il se présentait un homme qui, le cœur joyeux, me disait : « Je n'ai pas la possibilité de secourir les indigents ; je voudrais toutefois servir les pauvres aujourd'hui à ta table », j'y consentais. Il servait (à table) et mangeait. Le soir venu, je lui donnais son salaire et il rentrait chez lui, joyeux. S'il ne voulait pas le recevoir, je l'y contraignais, en disant : « Je sais que tu es un homme qui attend et escompte son salaire, il te faut le prendre ». Je ne permettais pas que le salaire du salarié restât dans ma maison.

« XIV. J'avais six chalumeaux et une harpe à dix cordes et j'en jouais chaque jour après le repas des veuves. Je prenais la cithare et je jouais pour elles et elles chantaient. M'aidant de la lyre, je réveillais en elles le souvenir de Dieu pour qu'elles glorifiassent le Seigneur. »

Les chapitres XXIX et XXX du livre de *Job* ont fourni la matière de cette description fantastique des richesses de Job. Mais ces richesses, il ne faudrait pas s'y tromper, n'intéressent l'auteur que dans la mesure où elles autorisent une charité plus fastueuse.

Job apparaît à nos yeux comme un grand propriétaire terrien, incarnation de l'idéal pastoral et rural des Esséniens. Rappelons qu'au dire de Philon on trouve parmi les Esséniens « des agriculteurs versés dans l'art d'ensemencer et de travailler la terre, des pasteurs qui conduisent toute sorte de troupeaux » (1).

L'auteur du *Testament d'Issachar* déclare :

« Courbez votre dos pour vous livrer à l'agriculture et peinez aux travaux de la terre en toute sorte de culture (2). »

Job, reconnaissons-le, ne vit pas retiré du monde, tels les Thérapeutes de Philon ou les Esséniens de Josèphe. Disons qu'il demeure dans le siècle, comme ces tertiaires de l'*Écrit de Damas* qui

(1) Dans Eusèbe, *Pr. ev.*, VIII, 11, 8.

(2) *Iss.* V, 3. Cf. R. Eppel, *Le Piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, Strasbourg, 1930, p. 150-151.

pouvaient posséder du bétail (1), des greniers (2), des cuves (3) dont ils pouvaient vendre le contenu, et qui avaient des esclaves, des servantes et des salariés (4).

La charité du patriarche s'exerce envers les pauvres, les orphelins, les veuves, les indigents qu'il faut vêtir et nourrir. Trait caractéristique d'une piété juive, précisons : d'une piété essénienne. *L'Écrit de Damas* nous apprend précisément que les membres de la secte avait constitué un fonds spécial destiné aux œuvres charitables : « Ils affecteront une partie de ces sommes aux [orphe]-lins, et de l'autre ils soutiendront la main du pauvre et de l'indigent » (5).

Au dire de Josèphe, il était permis aux Esséniens « de secourir ceux qui en sont dignes, chaque fois que ceux-ci le demandent et de tendre de la nourriture aux indigents » (6).

Enfin, selon le *Livre des Secrets d'Hénoch*, « Heureux qui fera un jugement juste, vêtira l'[homme] nu de sa robe et à l'affamé donnera du pain. Heureux qui jugera un jugement juste pour l'orphelin et la veuve et qui portera aide à toute victime de l'injustice » (7).

Il faut souligner la nature des repas auxquels Job convie les indigents. Ce sont d'abord des repas d'assistance (8). Mais peut-être ces agapes ont-elles un autre caractère. Soulignons ici l'intérêt de l'auteur pour le pain (9). Satan se déguise en mendiant pour tromper la portière de Job et obtenir un morceau de pain (10). Sitis, la femme de Job, vend ses cheveux pour acheter du pain à Satan, déguisé pour la circonstance en boulanger (11). Ce n'est pas un simple hasard si l'auteur se plaît à souligner que Job avait consacré douze

(1) CD XII, 1.
(2) CD XII, 9.
(3) CD XII, 10.
(4) CD XII, 12. Sur tout cela voir, C. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford, 1957, p. 23.
(5) CD XIV, 14.
(6) *B. J.*, § 134.
(7) *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, texte slave et traduction française par A. Vaillant, Paris, 1952, p. 45. Nous considérons l'*Hénoch slave* comme un écrit juif.
(8) Nous rencontrons dans notre texte les termes de χῆραι, διακονία, τράπεζα. Il n'est guère douteux que nous trouvions dans le *Testament de Job* les éléments d'une institution juive que les premiers chrétiens prendront pour modèle. Notre pseudépigraphe confirme indirectement la valeur des renseignements d'*Actes* VI, 1-2 sur les Hellénistes.
(9) Il est fait mention du pain plus de vingt fois dans le *Testament de Job*. A titre de comparaison, on peut signaler que l'on rencontre quatre fois le mot ἄρτος dans les *Testaments des Douze Patriarches*, dont le texte est cependant beaucoup plus long.
(10) *Test. Job* IV.
(11) *Test. Job* XXIII.

boulangeries à la table des pauvres (1). Cette insistance s'explique par la valeur que l'on accordait au pain dans le milieu de l'auteur. Selon Philon, les Thérapeutes mangeaient lors de leurs repas sacrés « du pain assaisonné de sel » (2).

Un texte des *Aboth* de Rabbi Nathan (3) nous a conservé une description de l'hospitalité de Job qui évoque en de nombreux points celle de notre *Testament*. Un détail surprend. L'auteur du *Testament de Job* ne fait pas la moindre allusion au vin qui est au contraire expressément mentionné dans le texte rabbinique et dans le livre de *Job* lui-même (4). L'omission de notre auteur a toute chance de n'être pas accidentelle. Ne trouverait-elle pas une explication dans l'interdit que les Thérapeutes jetaient sur le vin (5) ?

Il semble que les veuves dont Job prend soin dans sa sollicitude constitue un « ordre » véritable. Elles prennent, ensemble et à l'écart, un repas suivi d'une veillée. Comment ne pas penser ici aux Thérapeutes et à leurs sœurs, les Thérapeutrides ? Celles-ci, « âgées et vierges » (6) pour la plupart, partageaient la vie de la communauté (7). « A table, explique Philon les Thérapeutes sont séparés : d'un côté, à droite, les hommes, de l'autre les femmes, à gauche » (8). Les repas étaient suivis de veillées où le chœur des femmes se mêlait au chœur des hommes (9).

* * *

Telle était la vie sainte et fastueuse de Job avant que Satan ne s'attachât à sa perte. L'auteur décrit longuement ses souffrances. Job est semblable à une femme dans les douleurs, à un marin devant la tempête (10). Le Maître de justice avait déjà fait usage de ces images pour peindre son sort douloureux (11). Job n'est pas

(1) *Test. Job* X.
(2) *De vita cont.*, § 37 ; 73 ; 81.
(3) VII, 1-3. Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*², 1956, IV, 1, p. 566-567.
(4) *Job* I, 13.18.
(5) *De vita cont.*, § 73-74.
(6) *De vita cont.*, § 68.
(7) *De vita cont.*, § 32-33.
(8) *De vita cont.*, § 69.
(9) *De vita cont.*, § 83-88.
(10) *Test. Job* XVIII.
(11) 1QH III, 7 ; VI, 22-24.

cependant ici le type du Serviteur souffrant (1), mais plus simplement la parfaite image du sage stoïcien. Tel un « athlète » (2), il lutte contre Satan, semblable à ces Esséniens qui, selon Josèphe, « triomphaient de la douleur, par l'héroïsme de leurs sentiments » (3). Vouloir ce que Dieu veut est la seule ambition de Job. « Lorsqu'un vers sortait de mon corps, dit-il, je le prenais et le remettais à sa place en disant : Reste au lieu où tu as été placé jusqu'à ce que tu aies reçu un ordre de Celui qui te commande » (4).

L'auteur évoque avec un sens tout moderne du dialogue les différents entretiens de Job et de sa femme, Sitis (5). Celle-ci, nous rapporte-t-il, était inspirée par Satan, « semblable à ces femmes insensées qui égarent la simplicité de leurs époux » (6). Cette touche est intéressante, car elle semble bien conforme à la misogynie que Philon prête aux Esséniens (7) et que nous retrouvons dans les *Testaments des Douze Patriarches* (8).

* * *

La discussion de Job avec ses amis a fourni à l'auteur l'argument d'un véritable livret d'opérette.

Quand Eliphaz, Baldad, Sophar et Elihou apprirent ce qui était arrivé à Job, ils se mirent en route et demandaient : « Où est Jobab qui règne sur toute l'Égypte ? » (9). Question surprenante qui pourrait bien confirmer l'origine égyptienne du Testament (10).

Job fut trouvé par ses amis, méconnaissable, dégageant une odeur épouvantable, assis sur son fumier. « Ils s'approchèrent de moi, dit Job, portant des parfums, accompagnés de leurs soldats qui brûlaient de l'encens tout autour » (11).

(1) Comme le voudrait F. Spitta, *op. cit.*, p. 198-206. Il le sera dans les textes et les monuments chrétiens. Voir G. von der Osten, *Job and Christ*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1953, p. 153-158.

(2) *Test. Job* IV ; XXVII.

(3) *B. J.*, § 151.

(4) *Test. Job* XX.

(5) *Test. Job* XXII ; XXIV-XXVI.

(6) *Test. Job* XXVI. La « simplicité » (ἁπλότης) est une vertu chère aux auteurs des *Testaments des Douze Patriarches*. Voir R. Eppel, *op. cit.*, p. 151-153 et C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Uppsala, 1952, p. 62-78.

(7) Dans Eusèbe, *Pr. ev.*, VIII, 11, 14-17.

(8) Cf. R. Eppel, *op. cit.*, p. 156.

(9) *Test. Job* XXVIII.

(10) Cf. M. R. James, *op. cit.*, p. xc.

(11) *Test. Job* XXXI.

Elihou entonna alors un chant funèbre, dont les soldats reprenaient en chœur le refrain :

« Est-ce toi qui avais consacré sept mille brebis à vêtir les pauvres ?
où donc est la gloire de ton trône ?
Est-ce toi qui avais consacré trois mille chameaux au transport des biens pour les indigents ?
où donc est la gloire de ton trône ?
Est-ce toi qui avais consacré des milliers de bœufs pour labourer les champs de l'indigent ?
où donc est la gloire de ton trône ? (1)

Ce psaume trouve son « Sitz im Leben » dans les veillées sacrées des Thérapeutes que nous décrit Philon. Qu'on en juge : « Alors quelqu'un se lève et chante en l'honneur de Dieu un hymne nouveau qu'il a composé lui-même, ou un hymne ancien composé par les poètes d'autrefois, car ils ont laissés des poèmes et des mélodies, beaucoup de vers trimètres, de chants de procession, de chants de libations, de chants d'autel, de chants de station, bien répartis en strophes et en antistrophes. Après lui, les autres chantent aussi, chacun à son tour et dans l'ordre qui convient ; tous écoutent dans un grand silence, sauf lorsqu'il faut chanter les chœurs et les refrains : tous alors, hommes et femmes, se joignent au chant » (2).

Voici la réponse de Job :

« Faites silence !
Je vais vous montrer mon trône,
et la gloire de sa splendeur.

Mon trône est dans le monde d'en haut,
et sa gloire et sa splendeur
sont à la droite du Père.

Le monde entier passera,
et sa gloire se flétrira,
et ceux qui s'attachent à lui
participeront à sa chute.

Mais mon trône est en terre sainte,
et sa gloire dans le monde de l'Immuable.

(1) *Test. Job* XXXII.
(2) *De vita cont.*, § 80. Il faut reconnaître ici une influence de la tragédie grecque. Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 18.

Les fleuves seront asséchés,
et leurs flots rugissant
descendront dans les profondeurs de l'Abîme.
Mais les fleuves de ma terre,
où mon trône est dressé,
ne seront pas asséchés,
mais couleront à jamais.
Les rois passeront,
et les princes disparaîtront ;
leur gloire et leur vanité passeront
comme (une ombre) dans un miroir.
Mais ma royauté est éternelle,
et sa gloire et sa splendeur
sont dans les chars du Père » (1).

Notons les résonances philosophiques de cet hymne où l'idéal stoïcien de la royauté du sage se mêle aux thèmes de l'apocalyptique juive.

La mention de la « Droite » du Père est particulièrement intéressante. C'est une allusion au psaume CX. Nous ignorons l'exégèse qu'ont pu donner les Thérapeutes et les Esséniens de ce psaume, mais il avait certainement retenu leur attention. Il y est fait allusion dans les *Testaments des Douze Patriarches* (2). Le *Livre des Secrets d'Hénoch* évoque « la Droite du Seigneur, emplissant le ciel » (3). Rappelons surtout que, selon le Josèphe slave, le néophyte essénien avant d'être admis définitivement s'engageait « en invoquant le Dieu vivant et sa Droite toute-puissante et l'Esprit divin inconcevable » (4).

L'image des « chars du Père » mérite d'être relevée. L'auteur du *Testament de Job* est un de ces mystiques juifs qui plaçaient au cœur de leurs spéculations la vision de la Merkaba, le char céleste contemplé par Ézéchiel (5).

A noter que Dieu reçoit ici, comme dans les *Hôdâyôt* (6) et comme dans nombre d'écrits juifs (7) le nom de Père.

(1) *Test. Job* XXXIII.
(2) *Testament de Ruben* VI, 8.
(3) Traduction A. Vaillant, *op. cit.*, p. 39.
(4) Voir notre article, *La notice du Josèphe slave sur les Esséniens*, Semitica VI, 1956, p. 71.
(5) Cf. *Siracide* XLIX ; *Apocalypse de Moïse* XXXIII ; *Testament d'Abraham* IX X ; XI ; *Apocalypse d'Abraham* XVIII ; 3 *Hén.* passim. Sur la mystique de la Merkaba, voir, par exemple, G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, p. 53-93.
(6) 1QH IX, 35.
(7) Cf. Bousset-Gressmann, op. cit., p. 377-378.

Qu'on nous permette de citer ici, malgré sa longueur, un autre psaume d'un très grand intérêt :

« Eliphaz reçut l'Esprit et entonna un hymne, tandis que ses autres amis et leurs troupes reprenaient en chœur près de l'autel.

Arrachés sont nos péchés,
ensevelie notre iniquité.

Elihou, le seul mauvais,
ne laissera pas de souvenir parmi les vivants.

Sa lampe éteinte a perdu sa lumière,
et l'éclat de son flambeau deviendra sa condamnation.

Car il est fils des Ténèbres,
et non de la Lumière.

Les portiers des Ténèbres recevront en partage
sa gloire et sa splendeur.

Sa royauté est passée.
son trône est vermoulu,
et sa tente précieuse (1) est dans l'Hadès.

Il a aimé la beauté du Serpent,
et les écailles du Dragon,
son fiel et son venin deviendront sa nourriture.

Il n'a pas gagné le Seigneur
et ne l'a pas craint,
mais il a irrité ceux auxquels Il attache du prix.

Le Seigneur l'a oublié,
et les Saints l'ont abandonné.
La Colère et le Courroux le voueront au Néant.

Il n'a pas de pitié dans son cœur,
ni de paix dans sa bouche.
Venin d'aspic il avait sur la langue.

Juste est le Seigneur,
véridiques sont Ses jugements.
Auprès de Lui, il n'y a pas d'acception de personne.
Il nous juge tous pareillement.

(1) ἡ τιμὴ τοῦ σκηνώματος αὐτοῦ. Littéralement : « le prix de sa tente ». Cette locution génitivale à sens superlatif avec un premier nom abstrait est un hébraïsme. Voir P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*², Rome, 1947, § 129 k.

Voici le Seigneur s'est manifesté.
Voici les Saints s'étaient préparés,
les couronnes et les louanges les avaient devancés.

Que les Saints se réjouissent ;
que leurs cœurs jubilent,
car ils ont reçu la gloire qu'ils attendaient.

Chœur

Ôté est notre péché,
purifiée notre iniquité.
Mais Elihou, le mauvais ne laisse pas de souvenir parmi les vivants » (1).

Telle devait être la mise en scène de ces « chants d'autel » auxquels Philon fait allusion dans son *De vita contemplativa* (2).

Ce psaume, dont l'inspiration essénienne est évidente, doit être interprété à la lumière des manuscrits de Qoumrân. Elihou qui avait eu l'insigne audace de s'attaquer à Job, cet éminent « thérapeute » de Dieu, est voué à la damnation éternelle, plus précisément au sort qui attend l'Essénien excommunié (3). Les malédictions dont l'accablent Eliphaz sont celles dont les Esséniens de la *Règle* menaçaient les apostats :

« Que la Colère de Dieu et le Zèle de Ses jugements le brûlent pour l'extermination éternelle ! » (4)

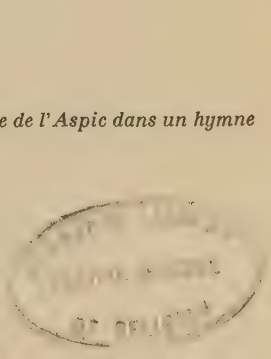
« Qu'il soit retranché du milieu des fils de Lumière ! » (5)

L'insistance sur le thème du Serpent, repris dans notre passage du livre de *Job*, est typiquement essénienne. Ce motif apparaît sous une forme plus développée dans les *Hôdâyôt* (6).

Les « Saints » sont les membres de l'église essénienne ou thérapeute dont Elihou est à jamais chassé.

Après avoir recouvré ses biens, Job fit à ses enfants les recommandations suivantes : « N'oubliez pas le Seigneur. Faites du

(1) *Test. Job* XLIII.
(2) *De vita cont.*, § 80.
(3) Cf. Kohler, *op. cit.*, p. 285.
(4) 1QS II, 15.
(5) 1QS II, 16.
(6) Voir A. Dupont-Sommer, *La Mère du Messie et la Mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân*, RHR, 1955, p. 174-188.



bien aux pauvres. Ne méprisez pas les impotents. Ne prenez pas de femmes chez les étrangers » (1).

Cette dernière recommandation établit, s'il en était encore besoin, l'origine juive de notre pseudépigraphe.

*
* *

A ce *Testament de Job* un autre auteur, lui aussi thérapeute, ajouta l'épisode des filles de Job (2).

Les trois filles du patriarche croyaient n'avoir pas eu part à l'héritage de leur père. Celui-ci ne les avait pas oubliées. Il leur donna trois cordes qui jetaient des étincelles comme les rayons du soleil (3). « Ceignez-vous-en, leur dit-il, afin qu'elles vous protègent tous les jours de votre vie et vous comblent de tous biens » (4).

Le *Livre de la prière d'Aseneth*, dont on a récemment souligné le caractère thérapeute (5), révèle la valeur symbolique de ces cordes. L'ange, nous dit-on, prescrit à Aseneth de « ceindre ses reins de la ceinture éclatante de la virginité » (6). Cet idéal de la virginité et de la chasteté dans le *Livre de la prière d'Aseneth* et dans le *Testament de Job* est celui des Thérapeutes. Philon, en effet, s'est plu à relever que les Thérapeutrides « ont gardé leur chasteté, non par contrainte, comme certaines prêtresses de la Grèce, mais de bon gré, par zèle et passion de la Sagesse » (7).

Chacune de ces cordes est un φυλακτήριον (8) contre les attaques de l'« Ennemi » (8). Elles introduisent celui qui s'en ceint « dans un monde meilleur » (8).

« Alors se levant, celle qui s'appelait Héméra se ceignit de la corde comme son père le lui avait dit ; et elle reçut un autre cœur, si bien que ses pensées n'étaient plus celles de la terre. Elle chanta

(1) *Test. Job* XLV.

(2) *Test. Job* XLVI-LIII. L'auteur de l'appendice prétend être Νηρεύς, le frère de Job. Sans doute a-t-il voulu associer dans l'esprit de ses lecteurs, qui n'étaient pas étrangers à toute culture grecque, le frère du patriarche et Néreus, le « Vieillard de la Mer », le père des Néréides. Dans le *Testament* proprement dit, le frère de Job a pour nom Ναώρ.

(3) *Test. Job* XLVI.

(4) *Test. Job* XLVI. Rapprocher *Job* XXXVIII, 3, que cite l'auteur et dont il entend nous donner l'explication midrashique.

(5) K. G. Kuhn, *Repas cultuel essénien et Cène chrétienne* in *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955, Paris, 1957, p. 88-91.

(6) *Aseneth* XIV.

(7) *De vita cont.*, § 68.

(8) *Test. Job* XLVII.

dans le dialecte angélique ; elle fit monter un hymne vers Dieu, selon l'hymnologie angélique » (1).

Cassia à son tour chantera « dans le dialecte des archontes » (2) et Corne d'Amalthée « dans le dialecte des Chérubins » (3) glorifiera « le Maître des Vertus » (3).

Les textes que nous venons de citer décrivent des explosions de glossolalie (4). Les filles de Job sont semblables à ces Thérapeutrides dont Philon avait entendu « la voix stridente » (5). Lors de ces veillées qui se prolongeaient « jusqu'à l'aurore » (5), emportés par les torrents de l'Esprit, sans doute les Thérapeutes parlaient-ils « en langues ».

Relevons enfin l'allusion aux « Vertus ». Philon a précisément noté que les Thérapeutes « même dans leurs songes n'imaginent rien d'autre que les beautés des divines Vertus et des Puissances » (6).

* * *

« Il n'y a pas, dans le philonisme, de question qui ait plus préoccupé les critiques que celle du traité de *la vie contemplative*... Ce traité constitue un des problèmes les plus captivants et peut-être les plus insolubles des œuvres de Philon », écrivait Émile Bréhier (7). Que savions-nous, en effet, en dehors du témoignage de l'Alexandrin, sur ces solitaires ? On voit tout l'intérêt, si nos vues sont recevables, du *Testament de Job*.

Strasbourg, 27 mars 1958. Marc Philonenko.

(1) *Test. Job* XLVIII.
(2) *Test. Job* XLIX.
(3) *Test. Job* L.
(4) Cf. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 57 et Bousset-Gressmann, *op. cit.*, p. 396.
(5) *De vita cont.*, § 88.
(6) *De vita cont.*, § 26.
(7) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*[3], Paris, 1950, p. 321.

QUELQUES ABRÉVIATIONS

Aġ. = a.ul-Faraǧ il-Isfahāni, K.ul-Aġāni, I-XX (éd. Būlāq, 1285) ; XXI (éd. Brünnow, Leyde, 1883).

ibn ul-AṮĪR = ʻIzz ud-Dīn b.ul-Aṯīr, Chronicon, éd. C. J. Tornberg, I-XIV, Leyde, 1866 ss.

AZRAQI = F. Wüstenfeld, Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka, I, Leipzig, 1858.

Bouché-Leclercq = Bouché-Leclercq, L'histoire de la Divination dans l'Antiquité, I-IV, Paris, 1888 s.

Cicéron, *De Divin.* = Cicéron, De Divinatione, éd. Arthur Stanley Pease, in University of Illinois Studies in Language and Literatur, vol. VI (1920) N° 2 & 3 = Liber Primus ; vol. VIII (1923) N° 2 & 3 = Liber Secundus.

Dussaud = R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Inst. Fr. d'Archéol. de Beyrouth, Bibl. Arch. et Hist., t. LIX, Paris, 1955.

Haldar, Associations = A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, Uppsala, 1945.

ibn HIŠĀM = Ibn ISḤĀQ, Das Leben Muhammeds, bearbeitet von Ibn Hišām, éd. Wüstenfeld, I-II, Göttingen, 1858-60.

ibn ul-KALBI, Açnām = Ibn ul-Kalbi, k.ul-Açnām, éd. Aḥmad Zaki Pacha, Le Caire, 1914, 1924, in R. Klincke-Rosenberg, Das Götzenbuch, Thèse 1941/2.

Nūwaīri = An-Nūwaīri, Nihāyat ul-Arab fī funūn il-Adab. L'éd. du Caire (I-XVIII..., 1923-55...) m'ayant été inaccessible, je cite le morceau, choisi par J. L.Rasmussen, in Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum, Hauniae, 1821.

Ryckmans, Relig. = G. Ryckmans, Les religions arabes préislamiques, Louvain, 1951.

ibn SAʻD = Ibn Saʻd, k.uṭ-Ṭabaqāt il-Kabīr, éd. E. Sachau, I-IX, Leiden, 1905-1940.

Šahristāni, Milal = As-Šahristāni, k.ul-Milal wan-Niḥal, éd. W. Cureton, London, 1846.

Ṭabari = Annales quos scripsit aṭ-Ṭ., éd. M. de Goeje, 15 vol., Leyde, 1879-1901.

Wellhausen, Reste = J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums, 2te. Ausgabe, Neudruck, Berlin u.Leipzig, 1927.

Yāqūt = Yāqūt, Muʻǧam ul-Buldān, éd. Wüstenfeld, 6 vol., Leipzig, 1866-73.

Nota. — Pour les sigles des Revues, Recueils, Encyclopédies et Dictionnaires, ils sont trop courants pour être signalés ici.

UNE PRATIQUE CLÉROMANTIQUE A LA KA'BA PREISLAMIQUE

Parmi les pratiques divinatoires largement attestées chez les anciens Arabes, la cléromancie occupe une place importante après l'oniromancie.

En effet, nos sources postislamiques — et il faut nous résigner à nous en servir, faute de données directes — nous livrent une matière abondante au sujet des songes et leur interprétation, dans la période précédant immédiatement l'hégire et surtout à l'âge de la prédication coranique. Ces mêmes sources reproduisent invariablement le vœu de 'Abd-il-Muṭṭalib (1), aïeul du Prophète, qui privé de soutien, face à ses nombreux rivaux, promit au dieu de la Ka'ba de lui sacrifier un de ses fils, si leur nombre vient à s'élever jusqu'à dix. Vint le moment où le vœu devait être accompli. Lequel choisir parmi les dix ? Le pieux 'Abd-ul-Muṭṭalib eut recours à Hubal, dieu du sanctuaire quraïšite, devant lequel le gardien du temple consulta, pour lui, le sort par le moyen des flèches. Le choix divin tomba sur le plus aimé de tous les fils de 'Abd-il-Muṭṭalib, 'Abdallah, qui sera le père du futur prophète de l'Arabie. « Ne le sacrifie pas, s'écrièrent les Quraïšites ; si tu le sacrifies, tu établiras un précédent qui sera au détriment de nos enfants et de tous les Arabes ». Cédant devant les lamentations de ses filles et les instances des Quraïšites, 'Abd-ul-Muṭṭalib décida d'aller consulter une prêtresse du Ḥiğāz, renommée pour avoir un tābi' (تابع), un esprit qui l'inspirait. La prêtresse proposa à 'Abd-il-Muṭṭalib de retourner aux flèches et de déterminer, par les sorts, le nombre de chameaux à sacrifier pour le rachat de 'Abdallah.

Ce récit reproduirait-il un fait historique, ou serait-il une pieuse

(1) Ibn Hišām, I, 97-98 ; Azraqi, 73-74 (comp. 133, 283, 288). Ṭabari, I, iii, pp. 1074-78 ; Ibn ul-Atīr, II, 2-4. Comp. Ibn Sa'd, I, 1, p. 53.

légende à tendance typologique ? La réponse à cette question nous éloignerait de l'objet de cette communication (1).

Le seul intérêt que présente ce texte pour nous, en ce moment, c'est la description détaillée qu'il nous fournit du rite cléromantique, tel qu'il était pratiqué à la Ka'ba, au siècle précédant l'hégire. Même si le vœu de 'Abd-il-Muṭṭalib n'était qu'une fiction pieuse, cela ne diminuerait en rien la valeur traditionnelle de ces données cultuelles dont l'authenticité est attestée, d'une part, par l'unanimité des auteurs de la Sīra et des premières chroniques mekkoises, et, d'autre part, par l'existence certaine, en Arabie préislamique, de pratiques cléromantiques.

* * *

Venons-en maintenant à cette description.

Ibn Isḥāq, reproduit par Ibn Ḥišām, nous dit : « Il y avait, devant Hubal, sept flèches marquées chacune d'une inscription : une flèche portait le mot العقل, « le prix du sang », quand on voulait établir à qui revenait de payer le sang versé, on secouait les sept flèches (2) ; une (deuxième) portait le mot نعم, « oui », pour toute décision à prendre ; on la mettait en exécution, quand cette flèche sortait ; une (troisième) flèche portait le mot لا, « non » ; on s'abstenait d'agir chaque fois que le « non » sortait. Une (quatrième) portait la mention منكم, « il est des vôtres » ; une (cinquième) portait le mot ملصق, « adjoint » (3) ; une (sixième) portait la mention من غيركم, « il n'est pas des vôtres » ; une (septième) portait le mot المياه, « l'eau » ; quand on voulait creuser pour chercher de

(1) Cette étude a été lue, en substance, au XXIVe Congrès International des Orientalistes, tenu à Munich, du 28 août au 4 septembre 1957.

(2) On ne voit pas bien comment les sept flèches, avec leurs diverses inscriptions, pouvaient répondre à la question : à qui revient-il de payer le sang versé ? On peut toutefois s'imaginer que les flèches étaient tirées, l'une après l'autre, par les suspects, ou par le sādin, en leurs noms. Tout allait bien quand le nombre des suspects était égal à celui des flèches, à savoir 7 ; dans le cas du plus ou du moins, on aurait été amené à en ajouter ou en retrancher. La même question peut être posée à propos de plus d'un des cas qui vont suivre. Les modalités précises et les détails de la pratique devaient être laissés à l'initiative du sādin ou à des coutumes locales qui ne nous sont pas parvenues.

(3) Pour le sens de ce mot, cf. *infra*, p. 71, n. 2.

l'eau, on consultait les flèches, parmi lesquelles se trouvait la flèche de l'eau ; là où elle sortait, on creusait (1).

Quand on voulait circoncire un enfant, conclure un mariage ou enterrer un mort ; ou quand on doutait de la généalogie de quelqu'un, on le prenait devant Hubal et l'on apportait, avec lui, cent dirhams et un chameau (2) qu'on donnait au tireur des flèches ; on présentait l'homme, objet de la contestation, (au dieu), lui disant : « ô notre dieu, c'est tel, fils de tel, nous désirons (connaître) telle ou telle chose à son sujet ; fais sortir la vérité sur lui ». Puis, on demandait au tenant des flèches de les secouer. Ce qu'il faisait. Quand la flèche « Il est des vôtres » sortait, c'est que l'homme était d'entre eux (وسيط) ; quand la flèche « Il n'est pas des vôtres » sortait, cela signifiait qu'il était un allié (حليف) ; quand, par contre, la flèche « Adjoint » sortait, cela indiquait que l'homme n'était ni de leur tribu ni d'une tribu alliée.

Pour les autres matières, on agissait, quand le « Oui » sortait, et différait, quand le « Non » sortait, quitte à revenir l'année suivante pour le même sujet. C'est ainsi qu'ils se conformaient, dans leurs décisions, aux indications des flèches ».

* * *

Cette page est la plus détaillée et la plus précise de toute la littérature cléromantique de l'Orient. Nous savons bien que cette méthode divinatoire, la plus primitive et la plus rudimentaire qui soit, était pratiquée chez presque tous les peuples de l'Ancien-Orient ; mais, il ne nous reste, à ce sujet, aucun texte descriptif, à part les quelques versets de l'Ancien Testament dont il sera question plus loin.

Dans la littérature divinatoire assyro-babylonienne, la plus riche de l'Ancien-Orient (3), les flèches du sort ne sont mentionnées nulle part. On a cru les voir figurer sur les monuments de l'art, généralement au nombre de huit, dans les mains du dieu

(1) Ces mots étaient-ils entièrement écrits, ou étaient-ils simplement représentés par des abréviations conventionnelles ? Pour les sorts de Préneste, Cicéron semble dire qu'il y avait, inscrites sur les flèches, des lettres ou groupes de lettres dont le sens était connu (de Divinatione, II, 41 ; cf. éd. Pease, p. 489, n. 7). Comp. Tacite, De Mor. German. c. 10.

(2) جزور : c'est le chameau ou la chamelle, destiné à être égorgé (Ǧauhari, Compendium, p. 120). Le mot, par lui-même, ne comporte aucune nuance sacrificielle.

(3) Pour se faire une idée de la genèse et de l'ampleur de cette littérature, cf. Ch. Virolleaud, La Divination Babylonienne, in BIFAO XXX (1930), pp. 565-574.

Mardouk (1) et de la déesse Ištar (2), les deux divinités correspondant à Jupiter et à Vénus et appelées par les astrologues arabes Grande et Petite Fortune (3).

On s'attendait toujours à trouver dans les vastes répertoires de présages et de pratiques divinatoires que le sol de la Mésopotamie a livrés à la science, des détails sur les formes de la cléromancie ; à ma connaissance, cette lacune subsiste encore (4).

La présence de dieux-archers dans le panthéon de Palmyre et de la Palmyrène du Nord-Ouest (5) aurait pu favoriser les pratiques bélomantiques dans ces régions, mais rien, jusqu'ici, ne nous autorise à affirmer l'existence de tels rites dans les sanctuaires palmyrénéiens, ni même dans ceux de la Nabatène, malgré l'expansion, dans ces contrées, du culte de Wadd qui était un dieu-archer (6). Le dieu Hubal, parèdre de la divinité de la Pierre Noire, de provenance syrienne (7) ou mésopotamienne (8), semble avoir

(1) Cf. Félix Lajard, Introduction à l'étude du culte public et des Mystères de Mithra en Orient et en Occident. Planches (Paris, 1847) : pl. XXXII, 2 et LIV, A, 5. Je rapporte ici une interprétation risquée de Fr. Lenormant (Lettres Assyriologiques, t. II, 1re série (Paris, 1872), p. 161). A vrai dire, le sens de ces scènes prête à équivoque ; on songerait plutôt aux éclats de la foudre lancée par le dieu contre l'ennemi à genoux devant lui ou sous ses pieds. Les huit flèches symboliseraient l'ogdoade divine qui a investi de tous ses pouvoirs le jeune dieu Mardouk, maître du sort et de la destinée. Cependant, la présence sur le même cylindre (pl. XXXII, 2) d'une autre scène de divination par la coupe, semblerait donner à l'ensemble une destination divinatoire. Le troisième motif comprend vraisemblablement un devin, accompagné d'un animal, dont les mouvements lui auraient fourni matière de présages. Il tient à la main un bâton recourbé qui serait l'emblème de sa fonction oraculaire.

(2) *Ibid.*, pl. XXXVII, 1. Les flèches, tenues par Mardouk, sont pointues et munies, à l'avant, d'une double rangée de pennes ; celles, tenues par Ištar, sont plutôt des baguettes, surmontées de petits globes supportant un croissant de lune (comp. pl. XLVI, 25).

(3) Qazwīni, Kosmographie (éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1849), I, 26.

(4) On a cru trouver un indice d'un usage bélomantique in RA 22, p. 141 ss., où le P. Scheil publie le fragment S.81 du Musée de Constantinople, de l'époque néobabylonienne, contenant des signes et des présages. Le paragraphe XI ferait allusion à des présages tirés du jet (uz-zi) des flèches. Mais, d'après J. Nougayrol (comm. personnelle), « ce texte est un catalogue de conjurations, non de présages ».

(5) D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, suivi du Recueil des Inscriptions sémitiques de cette région, Paris, 1951 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth-Bibl. Arch. et Hist. XLIX), p. 126.

(6) Ibn ul-Kalbi, Açnām, p. 35.

(7) Ibn Hišām, I, 51 ; Yāqūt, IV, 652 ; Ibn ul-Kalbi, Açnām, p. 5 (ce dernier parle d'idoles apportées par 'Amr b.Luḥayy, sans nommer Hubal).

(8) Azraqi, 31, 58, 73.

Yāqūt (IV, 997/8 ; comp. Marāçid, éd. Juynboll, Lug. Bat. 1852 ss., III, 328 et Muštarik, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1846, p. 441) signale l'existence de deux localités portant le nom de Hit : l'une, sur l'Euphrate, d'où partaient deux routes directes, l'une sur Damas et l'autre vers Palmyre (R. Dussaud, *La Pénétration*, p. 86, n. 2) ;

porté des flèches ; malheureusement, sa statue, de cornaline rouge, s'est trouvée mutilée et les Quraïšites lui ont collé un bras en or (1) ; ce qui ne permet pas d'en connaître la forme primitive ; cependant, dans les peintures murales de la Ka'ba préislamique, Hubal, pris par les Ḥanīfs et par les musulmans, pour Abraham, tenaient des flèches à la main ; cela a soulevé l'indignation du Prophète vainqueur, lors de la prise de la Mekke et la destruction de ces peintures : « Que Dieu les châtie, s'exclama-t-il ! Ils l'ont fait consulter les flèches du sort ; qu'est-ce que Abraham a à faire avec les flèches ! » (2).

L'Arabie du Sud, en dépit du grand nombre d'inscriptions et de monuments religieux qu'elle nous a fournis, reste encore muette à ce sujet (3). Nous savons cependant que de telles pratiques existaient dans la partie sud de la presqu'île arabique, au sanctuaire d'al-Ḫalaça, appelé « la Ka'ba yéménite » et qui se trouvait à al-'Ablā', dans la Tabāla, entre le Ḥiğāz et le Yémen (4) et peut-être aussi dans le sanctuaire d'al-Ğalsad, au Ḥadramaut et dans le pays de Kinda (5).

l'autre, dans le Ḥaurān, plus précisément dans al-Laǧā, région basaltique, très pittoresque et riche en pierres effilées et multicolores (Abel, *Gégoraphie de la Palestine*, 2e éd., Paris, 1933, I, 47), non loin de la région safaïte dont les nombreuses inscriptions révèlent un mouvement intense de tribus arabes. On pourrait croire que 'Amr b.Luḥayy, lors de son voyage en Transjordanie (sur le district d'al-Balqā', cf. Baedeker, *Palästina und Syrien*, 6e éd., Leipzig, 1904, p. 368 ; Abel, *in Syrie et Palestine*, Les Guides Bleus, Hachette, Paris, 1932, p. 627 ; id., *Géogr., o. c.*, I, 90) n'a pas manqué de pousser plus au Nord, dans cette région fortement arabisée, où la chaleur sévit et l'eau manque (Baedeker, *l. c.*, p. 150). D'où la présentation de Hubal comme divinité donnant la pluie (Šahristani, *Milal*, p. 431).

(1) Azraqi, 74 ; Ibn ul-Kalbi, Açnām, 17.

Nyberg (communication orale faite à Alfred Haldar, cf. de ce dernier, *Associations*, p. 172, n. 3) croit que ce bras ayait toujours manqué à la statue et que le but de cette mutilation échappa à la sagacité des Quraïšites. Il pense que Hubal était une divinité honorée par une espèce de confrérie pour guerre sainte et cite à cet effet, Juges III, 15 et XX, 16. Suggestion séduisante ! mais la tradition n'a conservé aucun écho de l'existence d'une telle divinité ; quant à l'existence d'une telle confrérie, elle n'est pas impossible, si l'on pense au groupe des Ḥumus qui ont efficacement contribué au renouveau du culte à la Ka'ba (Azraqi, 119 ss.).

(2) Azraqi, 111.

(3) Pour ce que l'on connaît des pratiques religieuses des Arabes du Sud, cf. Ryckmans, *Relig.*, p. 27 ss. ; A. F. L. Beeston, *Muséon*, 61 (1948), pp. 183-196 et 62 (1949), pp. 207-228.

(4) Yāqūt, II, 461/3 ; Wellhausen, Reste, 46/7.

(5) Yāqūt, II, 100/1, parle d'un oracle direct : وكانوا يكلّمون منه

Wellhausen (Reste, 53 ss.) ne précise pas de quelle façon était donné cet oracle ; par contre, Ryckmans (*Relig.*, p. 9 et 18) l'assimile, sans raison, à celui de Hubal et d'al-Ḫalaça.

Pratiquement, il ne reste que le modeste texte d'Ézéchiel, c. XXI, 26, enrichi par le commentaire de St. Jérôme (ML XXXV, col. 206), qui puisse servir de pont — et combien fragile — entre la bélomancie assyro-babylonienne et celle pratiquée, avant l'Islam, dans le sanctuaire mekkois. Ce texte nous apprend que le roi de Babylone (Nabuchodonosor), partant en expédition, s'est arrêté à un carrefour « pour consulter les présages : il secoue les flèches (1), il interroge les idoles, il examine le foie ». La bélomancie est ainsi mentionnée à côté de l'oracle et de l'hépatoscopie, les deux grandes branches divinatoires cultivées, sur une très vaste échelle, par le sacerdoce assyro-babylonien.

St. Jérôme, s'inspirant peut-être des Sorts de Préneste (Cicéron, *De Divin.* II, 41) et de Cœré (Tite-Live, XXI, 62), ou même témoin de pratiques similaires, encore courantes à son époque, en Orient, nous donne le commentaire suivant de cette brève mention de la bélomancie par Ézéchiel : « (le roi de Babylone) s'arrêtera sur le carrefour et consultera, suivant le rite de sa nation, plaçant des flèches dans un carquois et les mêlant, après les avoir inscrites et marquées des noms de ses différents adversaires, afin de voir laquelle sortira, et, par suite, quelle ville il doit attaquer ».

Reprenons maintenant le texte d'Ibn Isḥāq et voyons :

I. — La forme des flèches et le sens des termes qui les désignent.

II. — La manière de s'en servir et les noms qui leur étaient donnés.

III. — Leur caractère religieux et le genre de culte auquel elles se rattacheraient.

(1) L'interprétation midrachique de ce texte, traduisant קִלְקֵל בַּחִצִּים par « jeter les flèches » (cf. Ekha Rabbati, éd. S. Buber, Wilna, 1899, § 54 et Qohèleth Rabba § 116 ; comp. La Bible Rabbinique, éd. Bomberg), est probablement une confusion, due à un usage différent des flèches, dans d'autres textes bibliques (tels I Sam. XX, 19-40 ; II Rois XIII, 14-19). Nous verrons que l'usage de tirer des présages de flèches lancées, était connu en Orient ; mais, ce texte d'Ézéchiel ne paraît pas se suffire d'une telle interprétation. En effet, le sens des termes employés l'exige : Pour קִלְקֵל comme terme technique cultuel pour « secouer les flèches du sort », cf. Scwally in ZAW 11 (1891), p. 170 ss., et pour חִצִּים, cf. Ley, ZAW 8 (1888), p. 217 ss. Par ailleurs, l'hébreu possède une expression propre pour « jeter le sort » : הִפִּיל גּוֹרָל cf. Ges.-Buhl (17e éd.), p. 513, où de nombreuses références bibliques sont données.

Pour le sort sacerdotal des anciens Israélites, cf. W. R. Smith, *On the forms of divination and magic enumerated* in Deut. XVIII, 10, 11, in Jour. of Philology XIII (1885), p. 278. Et pour l'usage primitif de l'éphod comme pochette ou sac contenant les flèches sacrées (Urim et Tummim), cf. E. Sellin, in *Orientalische Studien Th. Nöldeke* (Gieszen, 1906) II, 713/4, et « Efod und Terafim » in JPOS XIV (1934), 185 ss. H. G. May dresse un bilan complet de ces questions in AJSL 56 (1939), 44-69. Cf. aussi R. Press in ZATW (1933), 227 ss.

I. — Forme des flèches et sens des termes qui les désignent

Les قداح ou أزلام sont des flèches, sans pointes ni pennes, analogues aux bâtonnets de chêne qui servaient dans les Sorts de Préneste (1). Nous savons bien qu'elles étaient taillées dans la chapelle de Zamzam (2). De quelle sorte de bois, les textes n'en disent rien. Il fallait se contenter des ressources que la région offrait. Ce fut généralement le bois, appelé نَبْع, qui servait à la fabrication des flèches, en raison de sa solidité (3).

Le قِدْح est donc une simple baguette, laquelle n'est cependant pas à confondre avec la baguette divinatoire (4) qui était censée révéler l'avenir et l'existence des trésors cachés, par ses mouvements spontanés. Du même trilitère est issu le mot قَدَح, coupe ou gobelet, équivalent de كأس, mais désignant de préférence une coupe vide (5). L'explication de ce nom, indiquant, à l'origine, une coupe sculptée dans le bois, est fourni par le sens du verbe قَدَحَ, « trouer, perforer ».

Ces deux noms, de consonantisme identique, ont, de plus, le même pluriel أقداح ou قِداح.

Ne serions-nous pas en droit de nous demander si ce mot ne cacherait pas une forme de divination hydromantique, confondue avec la bélomancie ? Je pense, en l'occurrence, à la divination par la coupe, largement répandue, dans l'antiquité, mais, malheureu-

(1) Cicéron, *l. c.* (éd. Pease, p. 489) ; cf. Coran, 15, 91 : allusion à des « bois » servant à la divination. Comp. Osée, IV, 12.

(2) Tabari I, iii, p. 1339.

(3) Cf. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (St. in arabischen Dichtern, III), Berlin, 1895, p. 13 s. Sur ce bois qui pousse sur les hauteurs et a quelque ressemblance avec le cèdre, s. v. شحط in Lane, *Ar.-Engl. Lexicon*, B. 1, Part IV, p. 1513 et ZDMG 58, p. 877 ss.

En Mésopotamie, c'est le bois de cèdre qui semble avoir eu la préférence en matière de culte et de divination (M. Jastrow, jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Giessen, 1905-12), II, 200/1).

(4) F. Lenormant, *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris (1875), p. 26 ss. G. Contenau, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, p. 182 s. J. Maxwell, *La Divination*, Paris, 1927, p. 193 ss.

(5) al-Munǧid, p. 644, col. 2 .

sement, inconnue des documents constituant nos sources sur les anciens Arabes (1).

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que cette pratique, répandue très tôt en Mésopotamie et parmi les Hébreux, ait été connue en Arabie. D'autre part, l'usage de mots, exprimant des concepts très anciens, dans un sens éloigné de leur origine oubliée, n'est pas rare en Arabie. C'est le cas, par exemple, du surnom « 'afkal », porté par le célèbre kāhin 'Amr b.il-Ğu'aīd (2) ; c'était un titre de prêtre, courant chez les Nabatéens (3) et les Liḥyanites (4). Il est d'origine sumérienne (5) et a, pour équivalent, l'araméen אפכלא et le palmyréneien אפכלא (6).

Plus tard, il est devenu nom propre de personne (7), de lieu (8) et même un nom commun très significatif. En effet, Ibn Duraïd (9) définit le mot comme suit : الافكل من قولهم اعتراه افكل اي رعدةونفضة : « al-afkal dérive de l'expression اعتراه افكل, c'est-à-dire, trembler, tressaillir ».

Il est surprenant de retrouver, cachée sous ce mot, la silhouette du vieux prêtre extatique des Sémites occidentaux, correspondant au maḫḫū assyro-babylonien (10).

Ainsi, le mot قِداح, désignant des flèches sans pointes ni

(1) Cf. la coupe divinatoire de Joseph in Gen. XLIV, 5 ; L. Blau, *Altjüdische Zauberwesen*, Strassburg, 1898, p. 42 ; Jastrow, *o. c.*, II, 754, n. 1 et 755, n. 12.

La « coupe du voyant » (ina mākalti amēl bārūti) : ZA 4, p. 8, l. 52 ; p. 11, l. 43. Sur l'hydromancie assyro-babylonienne, cf. Jastrow, *ibid.*, II, 749 ss.

(2) Aġ. XXI, 186 (comp. XV, 76) ; Ibn Duraïd, 137.

(3) J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II (Paris, 1932), p. 66 ; CIS, II, 198.

(4) R. Dussaud, *La Pénétration*, p. 106, n. 6 et p. 132. Nom connu en Arabie du Sud, cf. RES 2689 ; 2945, 14.

(5) Fried. Delitzsch, *Sumer. Glossar* (Leipzig, 1914), p. 4 (abgal) ; Assyr. Handwörterbuch (Leipzig, 1896), p. 9 (abḳallu, apḳallu). A. Deimel, ŠAG (Roma, 1934), s.v. abgal-apḳallum.

(6) Cf. B. Moritz, *Der Sinaikultus in heidnischen Zeit*, Berlin, 1916, p. 27 ss. Comp. J.-G. Février, *La Religion des Palmyréniens* (Paris, 1931), p. 170 s.

(7) عثمان بن افكل in Ya'qūbi, Hist. II, 540 (éd. Th. Houtsma, Leyde, 1883). Cf. T'A VII, 65 : افكل, père d'une fraction de tribu arabe dont les fils s'appelaient افاكل.

(8) T'A *ibid.* ; Bakri, *Geogr. Wörterbuch* (éd. Wüstenfeld, Göttingen, Paris, 1876/7), p. 116 : افاكل (plur.), dans la Yamāma.

(9) P. 197 ; T'A *ibid.*, comp. I. Sa'd, I, 1, p. 4.

(10) Sur ce prêtre, cf. Haldar, *Associations*, pp. 21-29. Sur l'existence d'un sacerdoce extatique chez les anciens Arabes, *ibid.*, p. 179 ss.

pennes, servant au tirage au sort divinatoire et profane (1) aurait représenté primitivement une méthode divinatoire, distincte de la bélomancie, mais répondant aux mêmes besoins (2).

Quant au mot زَلَم dont ازلام est le pluriel, il signifie ظِلْف : doigt pair et ongulé d'un artiodactyle. La racine زلم peut signifier : « couper », alors que la IIe forme زلّم signifie : « rendre lisse, polir » (3). L'ensemble de ces données porterait sur la manière de tailler les flèches : leur coupe ovale et leur forme égale les faisaient ressembler à la patte d'un ruminant.

II. La manière de se servir des flèches et les noms qu'elles portaient

Comment se servait-on de ces flèches ?

L'expression ضرب بالقداح est rendue par أجالها (4) : أجال الشيءَ او بالشيءِ signifie « faire tourner une chose de tous ses côtés (5) ».

(1) Ces mêmes flèches servaient dans le fameux jeu du ميسر, un jeu de hasard très répandu chez les Arabes, prohibé dans le Coran (V, 89-90). Cf. la description de ce jeu dans Nūwaīri, in Rasmussen, *Addit.*, p. 67-68 ; G. W. Freytag, *Einleitung in das Studien der Arabischen Sprache* (Bonn, 1861), pp. 170-178 ; A. Huber, *Ueber das « Meisir » genannte Spiel der heidnischen Araber*, 1883.

Autres cas où ces flèches servaient pour le partage du butin ou tout autre sorte de tirage au sort à caractère profane : Ṭabari I, iii, p. 1519 ; Aġ. X, 37 ; Ibn Sa'd, I, 2, p. 46, II, 1, p. 78, 82, 83.

Pour le développement ultérieur de l'art du tirage au sort, appelé علم القرعة, cf. les titres d'ouvrages inconnus cités par Ibn in-Nadīm, Fihrist (éd. Flügel, 2 vol. 1871/2), p. 95 (k.ul-qidāḥ d'Ibn il-Kalbi) et p. 313 ; y ajouter deux autres titres, cités in MIDEO II, 205. Sur cette science, cf. (Ḥ)āǧǧi (Ḥ)alīfa (éd. Flügel), I, 35, IV, 513 s.

La rhapsodomancie a joué un rôle considérable dans les pratiques cléromantiques des peuples islamisés (cf. G. Flügel, *Die Loosbücher der Muhammadaner*, BKSGV, phil.-hist. Kl. XIII ; Bd., pp. 24-74). Nombreux sont les manuscrits qui se rapportent à cette science (cf. pour Berlin, W. Ahlwardt, *Verzeichnisse der arab. Handschr.* III (1891), nos 4238-4240). Furlani a publié (in *Giornale della Soc. As. Ital.*, t. 29 (1918-20), pp. 71-95) « un trattato evangelomantico in lingua siriaca » traduit de l'arabe (p. 89).

(2) « L'hydromancie ordinaire... n'est qu'une variété de la divination par les sorts », Bouché-Leclercq, *Divin.* IV, 156.

(3) T'A II, 204 ; Munǧid, p. 311, col. 3.

(4) Cf. Nūwaīri, in Rasmussen, *Addit.*, p. 67 ; comp. Ag. III, 172, VIII, 70. La traduction arabe de la Bible (Vulgate) se sert de ce terme dans le texte d'Ézéchiel, cité plus haut (60).

(5) Munǧid, p. 106.

De même, ضرب peut se rendre par le verbe français correspondant : « battre », dans le sens de « agiter fortement, secouer » (1).

Les deux expressions donnent la même image : il s'agit de flèches mêlées et vivement secouées (2) et non pas lancées. Les textes ne disent point en quoi on les mêlait (3) ; mais, d'après le commentaire de St. Jérôme (cf. *supra* p. 60), les flèches étaient placées dans un carquois (4).

Dans la Bible et chez les Ḥarraniens, nous assistons à deux scènes différentes, où les flèches — et il s'agit, cette fois, de flèches ordinaires — sont lancées au moyen d'un arc.

Le IIe Livre des Rois (XIII, 14-19) nous dit : « Élisée était malade de la maladie dont il mourut. Joas, roi d'Israël, descendit vers lui et, pleurant devant lui, il lui dit : « Mon père ! mon père ! char d'Israël et ses cavaliers ! » Élisée lui dit : « Prends un arc et des flèches » ; et, après lui avoir apporté un arc et des flèches, il dit au roi d'Israël : « Pose ta main sur l'arc ». Quand il eut posé sa main, Élisée plaça ses mains sur celles du roi ; et il lui dit : « Ouvre la fenêtre de l'Orient » ; et il l'ouvrit. Élisée dit : « Tire » ! Il tira. Il lui dit : « C'est une flèche de délivrance de la part de l'Éternel, une flèche de délivrance contre les Syriens ; tu frapperas les Syriens à Aphec, jusqu'à leur extermination ». Élisée lui dit encore :

(1) *Ib.*, p. 463.

(2) الضاربان, épithète donnée à الفرقد, aux lumières clignotantes, était dit primitivement des joueurs avec les flèches du sort, dont les mains bougeaient incessamment (Wellhausen, *Reste*, p. 68.)

(3) Toutefois, Al-Azhari, cité dans T'A VIII, 326/7, nous dit : « Quelquefois l'homme se munissait de deux flèches qu'il mettait dans une outre. Quand il voulait consulter le sort, il en extrayait une ». An-Nūwaīri, dans le paragraphe qu'il consacre à la bélomancie (Rasmussen, *Addit.*, p. 67), fait une mention spéciale de المداراة (une peau, cousue en forme de sceau, qui servait à puiser l'eau, T'A III, 224. Freytag, *Einleitung*, *o. c.*, p. 155, traduit ce mot par « Streit (e) » : dispute, comme s'il s'agissait de المداورة), à propos duquel il nous dit : « ils avaient des flèches qu'ils y mettaient, flèches blanches, ne portant rien ; ils les secouaient et donnaient le droit (de puiser l'eau ?) au propriétaire de la flèche sortante » فأما المداراة فان قداحا لهم فيها بيضا ليس فيهاشيء يجيلو نها فمن خرج سهمه فالحق له. La particule فيها est équivoque ; elle peut signifier « au sujet du sceau » ou « dans le sceau ». Ce dernier sens me paraît plus conforme au contexte. Faudrait-il voir, dans ce vase, le symbole du droit à l'eau ou de l'ordre de priorité des ayants droit ?

(4) C'est à tort que Fr. Lenormant (*La Divination*, *o. c.*, p. 32) voit dans « duk namtar » (cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 469) et « duk amas » (1. amaš, cf. Deimel, ŠL III, p. 494, nº 293, 2) des récipients d'où les Assyro-Babyloniens extrayaient leurs flèches marquées.

« Prends les flèches » ; et il les prit. Et Élisée dit au roi d'Israël : « Frappe contre terre ». Joas frappa trois fois, puis s'arrêta. L'homme de Dieu s'irrita contre lui et dit : « Il fallait frapper cinq ou six fois ; alors tu aurais battu les Syriens jusqu'à leur extermination ; mais, maintenant, tu batteras trois fois les Syriens ».

Il ne me semble pas que l'usage des flèches ait un caractère cléromantique dans ce texte. Il relève plutôt du symbolisme prophétique, du même ordre que la cruche brisée, dans Jérémie (19, 1-2, 10 ; comp. 13, 12 ss.). Mais ce symbolisme se comprendrait mieux à la lumière de la bélomancie, sous-jacente au récit.

Tout autre est le sens de ce rite chez les Ḥarraniens. Ibn un-Nadīm (1) rapporte que, dans l'office célébré le 27 juin, les Sabéens « dressaient une table, sur laquelle ils plaçaient sept lots aux sept divinités du Nord (2). Le prêtre (3) soutendait un arc, y disposant une flèche, portant à sa pointe une torche (4) enflammée, constituée d'un bois dont l'arbre pousse à Ḥarran, surmonté d'une mèche (5), où le feu s'allume comme dans la cire. Le prêtre lançait douze flèches ; puis, il marchait à quatre pattes, comme un chien, pour reprendre ces flèches. Il répétait ce geste quinze fois, tout en tirant des présages (6). Si la torche s'éteignait, il en concluait que la fête n'avait pas été agréée ; si la torche brûlait encore, la fête était censée agréée » (7).

(1) Fih. *o. c.*, p. 322 ss. Cf. D. Chwolson, *Die Ssabier u. der Ssabismus* (St. Pétersbourg, 1856) II : texte p. 26, commentaire p. 196 ss.

(2) Le mot شمال signifie aussi « gauche », sens qui joue un rôle capital dans les présages ; ces divinités seraient-elles des génies néfastes ? Comp. le rite du 26 septembre (ib.), où il est question de ربّ البخت : divinité du sort ou Gad. Comme le texte est visiblement traduit de l'araméen, le ل, dans للشمال, serait l'équivalent de ܕ, particule du complément déterminatif.

(3) الكمر = ܟܘܡܪܐ.

(4) بوصين = ܒܘܨܝܢܐ, cf. Cardahi, *al-Lobab* (Beyrouth, 1887), I, 94.

(5) زئبر ; cf. S. Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter in Arabischen*, Leiden, 1886, p. 54.

(6) Pour le mot ܩܨܡ, cf. *infra* p. 73.

(7) Une tradition, rapportée par Azraqi (p. 403), interprète, dans un sens analogue, la lithobolie de Minä :

انّما الحصى قربان فما تقبّل منه رفع وما لم يتقبّل منه فهو الذي يبقى.

Pour ce mode de divination chez les Latins, cf. références ap. Chwolson, *o. c.* II, 200 s.

Le caractère divinatoire de ce rite est indéniable ; mais, il n'est pas cléromantique. Ce n'est qu'une façon de tirer des présages.

Dans nos textes arabes, il n'y a, à ma connaissance, aucune allusion à un usage bélomantique de flèches lancées ; elles sont, soit mêlées ensemble, puis tirées, comme nous l'avons vu, soit — et cela dans un cas isolé et bien douteux — jetées au feu. C'est une sorte d'ordalie, par laquelle des flèches, portant des noms divins, sont passés par le feu, pour en connaître le plus grand nom divin, censé échapper à la destruction par le feu (1). Ce trait fait partie de la légende du premier prédicateur du christianisme à Naǧrān. Pratiquement, il n'y eut que la première forme qui fût d'usage courant en Arabie (2).

* * *

Sur ces flèches, des mots (3) étaient inscrits, déterminant l'objet de la consultation cléromantique.

Les innombrables inscriptions, livrées par le sol de l'Arabie du Sud, et les nombreux graffiti de l'Arabie du Nord, témoignent d'une large diffusion de l'écriture dans la presqu'île arabique, dès le début de l'ère chrétienne. Mais, la Mekke n'a pas encore fourni d'inscriptions authentiquement anciennes (4). Ibn Ḫallikān nous dit que l'écriture arabe (الخط العربي) fut introduite à la Mekke, au siècle précédant l'hégire, venant du royaume de Ḥīra. L'auteur distingue cette écriture arabe de l'écriture ḥimyarite, appelée Musnad (مسند), écriture ésotérique ; ce qui fait qu'à l'avènement de l'Islam, il n'y avait personne, dans tout le Yémen, sachant lire ni écrire (5).

(1) Ṭabari, I, ii, p. 923.

(2) En Assyro-Babylonie, la divination, par le j e t (uz-zi) des flèches, semble avoir été connue, cf. *supra*, p. 58, n. 4.

(3) Cf. *supra*, p. 56 s.

(4) Les inscriptions, signalées par les chroniqueurs, restent du domaine de la légende. Cf. Azraqi, p. 42, 43 ; Osiander, ZDMG X (1856), p. 28 s. ; dans *Die Israelilen zu Mekka* (Leipzig 1864), pp. 155 ss. et 195 ss., Dozy examine une inscription mekkoise, recueillie par al-Fākihi.

(5) Wafayāt... (éd. Būlāq, 1275), I, 492/3. Pour la discussion de ces données et d'autres, sur l'origine de l'écriture arabe, cf. S. de Sacy, in « Mémoire sur l'origine et les Anciens Monumens de la Littérature parmi les Arabes », Extrait du t. L des Mém. de l'Acad. Royale des Inscrip. et Bel. Let. (lu le 7 avril 1785), pp. 248-349, stt. p. 256 ss. ; id., Nouveaux aperçus sur l'histoire de l'écriture chez les Arabes du Hedjaz, in JA (1827), sér. I, x, p. 209 ss. Cf. position particulière de H. Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, in MVAG, 6 (1901), p. 59 ss. (notamment p. 67).

Il ne nous appartient pas d'examiner ici ce problème (1) ; mais il nous suffit de constater qu'à la veille de l'hégire, il y avait, à la Mekke, quelques rares personnes, généralement les ḥanīfs de la Tradition, qui pratiquaient l'écriture. Mais, il est souvent question de l'écriture hébraïque ou syriaque (2).

Cependant, parlant d'al-Mundir b. 'Amr, Ibn Sa'd nous dit : « Il (savait) écrire l'arabe, (déjà) avant l'Islam, (alors que) savoir écrire était chose rare parmi les Arabes » (3).

Lorsque 'Abd-ul-Muṭṭalib décida du procédé à suivre, pour le choix de celui, d'entre ses dix fils, qui devait être sacrifié, en accomplissement de son vœu (cf. *supra*, p. 55), il leur demanda de prendre chacun une flèche et d'y inscrire son nom, comme si tous savaient écrire !

Par ailleurs, « à l'époque de la Ğāhiliya, les Arabes qualifiaient de parfait (الكامل), l'homme qui était poète, courageux, sachant écrire (l'arabe), nager et jouter » (4).

Quel genre d'écriture figurait sur les flèches, il nous est, pour le moment, du moins, impossible de le déterminer.

D'autre part, les auteurs ne sont pas d'accord sur le nombre exact des flèches mantiques. Il est possible que chaque sanctuaire ait eu un nombre de flèches, propre à lui, avec des désignations distinctes.

Le sanctuaire de Tabāla, où al-Ḫalaça était adoré, possédait

(1) Sur les débuts : une inscription nabatéenne de Madā'in Ṣāliḥ, datant de 267 ap. J.-C. et contenant déjà de l'arabe (Jaussin et Savignac, *Missions archéologiques en Arabie* (Paris, 1909), I, 172 ss., 271 et pl. IX, XXV, XXX). L'inscription d'an-Nemāra de 328 (R. Dussaud, *La Pénétration*, 64, 69). Celle de Zebed, de 512 (ZDMG, 35/1881, p. 530 s.) et celle de Ḥarrān, dans le Laǧā, de 568 (Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'Antiquité*, Paris, 1891, p. 287) et sur l'évolution de l'écriture arabe, cf. B. Moritz, in EI, I, pp. 339-410. Sur le rapport entre arabe et nabatéen, cf. J. Cantineau, in *Annales de l'Inst. d. Ét. Or. d'Alger*, I (1934-35), pp. 77-97.

Quant aux rapports entre l'arabe et les autres langues et écritures sémitiques, on peut voir : Dhorme, *Langues et Écritures Sémitiques* (Paris, 1930), pp. 53-57 ; J. G. Février, *Histoire de l'Écriture* (Paris, 1948), pp. 275-288 ; G. Ryckmans, *Dict. de la Bib. Suppl.* (1952), fasc. XXV, col. 317. Pour l'historique de la genèse de l'écriture arabe et l'ensemble de la documentation à ce sujet, cf. R. Blachère, *Hist. de la Littérature arabe*, Paris, 1952, pp. 58-65.

(2) C'est le cas, par ex., de Waraqa b. Naufel, un parent de Ḫadīǧa, première femme du Prophète, cf. Ibn Hišām, I, 143 ; Aġ. III, 14.

(3) III, 2, p. 100 :

كان يكتب بالعربية قبل الاسلام وكانت الكتابة في العرب قليلا

(4) Aġ. II, 169 ; comp. Ibn Sa'd, III, 2, pp. 91, 136, 142, 148.

trois flèches mantiques : الآمر والناهي والمتربص, l'Impérative, la Prohibitive et l'Expectative (1).

A la Ka'ba, les flèches du sort étaient au nombre de sept ; nous en avons donné plus haut les noms (2).

Mais, l'on ne se limitait pas à l'usage des flèches officielles du sanctuaire, dont les dénominations ne pouvaient point répondre à toutes les questions complexes, posées par la vie quotidienne. Dans le vœu de 'Abd-il-Muṭṭalib, à l'occasion duquel Ibn Isḥāq nous a fourni ces renseignements sur la bélomancie à la Ka'ba, dix flèches ont été nécessaires. Un semblable procédé fut appliqué par le même 'Abd-il-Muṭṭalib, quand il fallait décider, sur les réclamations des Quraišites, à qui devaient revenir les trouvailles qu'il venait de faire, en creusant le puits de Zamzam : il mit deux flèches au nom de la Ka'ba, deux au nom des Quraišites et deux en son nom. Les deux flèches de la Ka'ba sont sorties sur les deux gazelles en or, celles de 'Abd-il-Muṭṭalib, sur les épées et les boucliers, mais les Quraišites n'ont rien eu (3).

Dans son Encyclopédie, An-Nūwaīri (4) nous rapporte, au sujet de la bélomancie, un ensemble d'usage, commun à tous les Arabes, sans distinction de sanctuaire.

Le premier procédé, rapporté par cet auteur, comprend huit flèches, qui servaient à opter en cas de contestations ou d'hésitation au sujet du droit à l'eau (5), du mariage ou toute autre décision à prendre. Ces flèches portaient les noms suivants : « Fais » (افعل), « Ne fais pas » (لا تفعل), « Oui » (نعم), « Non » (لا), « Bien » (خير), « Mal » (شرّ), « Lent » (بطيء), « Rapide » (سريع).

Deux flèches décrétaient l'opportunité ou l'inopportunité du voyage (السفر والحضر) (6) : on allait chez le sādin (gardien du

(1) Ag. VIII, 70 ; Yāqūt, II, 462 (الأمر والنهي والمتربّص) ; Ibn ul-Kalbi, Açnām, p. 29 (cf. p. 22).

(2) P. 56 s. Il semble qu'à côté de ces flèches officielles, il y en avait d'autres, réservées pour les circonstances solennelles de la vie : circoncision, mariage, enterrement, cf. *supra*, p. 57 et Azraqi (p. 74), où, dans la formule en raǧaz, dont s'accompagnait la consultation mantique, le nombre des flèches est incertain :

انّا اختلفنا فهب السراحا
ثلاثة يا هبل فصاحا . الميت والعذرة والنكاحا
والبرّ في المرض والصحاحا ان لم تقله فمر القداحا

(3) Ibn Hišām, I, 94 ; Azraqi, p. 286/7 ; Ibn ul-Aṯīr, II, 8/9.

(4) In Rasmussen, *Addit.*, p. 67.

(5) Cf. *supra*, p. 64 n. 3.

(6) La consultation à ce sujet est aussi mentionnée par Ibn il-Kalbi, *Açnām*, p. 17.

sanctuaire), lequel invoquait le dieu pour qu'il fasse sortir la flèche favorable.

Au cas de doute sur la généalogie d'une personne, on consultait, à son sujet, les flèches portant les mots : « Pur » (صريح) et « Adjoint » (ملصق).

TABLEAU COMPARATIF DES NOMS DES FLÈCHES MANTIQUES

(Is. = Ibn Isḥāq ; N. = Nūwaīri ; Ḫ. = flèches d'al-Ḫalaça)

Noms communs à Is. et N.	Noms propres à Is.	Noms propres à N.	Fl. d'al-Ḫ.
—	1. Prix du sang العقل	—	—
1. Oui نعم	—	—	—
2. Non لا	—	—	—
—	2. Il est des vôtres منكم	—	—
3. Adjoint ملصق	—	—	—
—	3. Il n'est pas des vôtres من غيركم	—	—
—	4. L'eau المياه	—	—
—	—	1. Fais افعل	—
—	—	2. Ne fais pas لا تفعل	—
—	—	3. Bien خير	—
—	—	4. Mal شر	—

Noms communs à Is. et N.	Noms propres à Is.	Noms propres à N.	Fl. d'al-Ḥ.
—	—	5. Lent بطيء	—
—	—	6. Rapide سريع	—
—	—	7. Présence حضر	—
—	—	8. Voyage سفر	—
—	—	9. Pur صريح	—
—	—	10. Flèches blanches قداح بيضاء	—
—	—	—	1. L'Impérative الآمر
—	—	—	2. La Prohibitive الناهي
—	—	—	3. L'Expectative المتربّص

Ce tableau donne lieu à plusieurs observations :

1. N. 1 et 2 ont pratiquement le même objet que Ḥ. 1 et 2 (1) ; on pourrait en rapprocher Is. N. 1 et 2 dont le sens est cependant plus général et les possibilités de réponses plus étendues (2).

2. Ḥ. 3 indique une action à différer, une abstention momentanée ; nous avons vu plus haut (p. 57) qu'après un « Non », on se

(1) Cependant, al-Azhari (in T'A VIII, 326/7), citant côte à côte ces deux couples de flèches, semble ainsi établir une distinction substantielle entre elles : الازلام كانت لقريش في الجاهليّة مكتوب عليها أمر ونهي وافعل ولا تفعل.

(2) Une variante à la trilogie الآمر والناهي والمتربص se trouve dans Abū-l-Fidā' (Annal. I, 152 ; cf. Freytag, *Einleitung*, *o. c.*, p. 154 s.) sous la forme suivante : *a)* امرني ربّي : Mon dieu m'a ordonné ; *b)* نهاني ربّي : Mon Dieu m'a empêché ; *c)* Flèche sans inscription.

réservait le droit du retour en consultation, sur le même sujet, l'année suivante. Ḥ. 3 est à rapprocher de N. 5 qui a cependant un sens plus souple.

3. N. 9 doit correspondre à Is. 2 ; Is. N. 3 qui, dans Nūwaīri, est l'opposé de N. 9, ajoute à Is. 2 et 3 une troisième possibilité. En effet, par منكم, on comprenait : « Il est de noble ascendance » (1) ; par من غيركم : « C'est un allié » (حليف) ; alors que, par ملصق, on comprenait : « Homme d'ascendance douteuse », un intrus n'ayant avec eux ni lien tribal, ni alliance (2).

4. Les dénominations recueillies par Ibn Isḥāq se rapportent à des questions tribales et d'utilité publique, à part le « Oui » et le « Non » dont la portée pouvait être plus large. Par contre, celles de Nūwaīri relèvent surtout des préoccupations individuelles, inhérentes à la vie de tous les jours : agir ou s'abstenir, voyager ou rester chez soi ; action favorable, opportune ou défavorable et à remettre. Alors que, dans Ibn Isḥāq, les consultations des flèches mantiques semblent être réservées aux questions d'ordre public et aux occasions solennelles de la vie, chez Nūwaīri, elles entrent plus intimement dans l'ordre privé et font l'objet de fréquentes enquêtes, au point que l'on pourrait se demander si ces usages variés de la vie quotidienne avaient réellement un caractère religieux et si la consultation se faisait toujours auprès de l'idole mantique.

Pour N. 7 et 8, Nūwaīri mentionne le recours au gardien du sanctuaire ; pour le cas de l'affiliation ou la non-affiliation à la tribu, nous savons, par Ibn Isḥāq, que ces flèches se trouvaient dans le carquois de Hubal, mais, pour les autres cas, rien n'indique que les flèches étaient toujours tirées devant l'idole. Néanmoins, vu l'importance du sentiment religieux, présent dans toutes les

(1) وسيط, de وسَـُط : être de noble ascendance.

(2) الملصق signifie الدّعي, c'est-à-dire : *a)* L'homme adopté par une famille ou une tribu ; *b)* L'homme dont l'appartenance tribale est douteuse ; *c)* L'homme qui se donne un père autre que le sien, une tribu autre que la sienne. Le mot ملصق est rendu aussi par مزلّج (Munǧid, s. vv.).

Ibn ul-Kalbi (*o. c.*, p. 17) semble limiter l'usage des flèches صريح & ملصق au cas de doute sur la paternité d'un nouveau-né. Quant aux cinq autres flèches, deux sont consacrées au mort et au mariage et les trois autres, il dit n'avoir pas reçu d'explication à leur sujet.

activités de l'ancien Arabe et du Sémite, en général (1), je ne crois pas qu'on puisse enlever, à ces usages, leur caractère de consultation divine. Le fétichisme des bédouins païens avaient émoussé, chez eux, le sentiment religieux (2) ; mais, ils croyaient toujours, bien que vaguement, à une intervention divine directe et constante dans les affaires humaines (3).

Ici, nous entrons dans la dernière question qu'il nous reste à examiner :

III. Caractère religieux des flèches du sort et genre de culte auquel elles pourraient se rattacher

La flèche était chose sacrée et appartenait au sanctuaire ; et, c'est généralement devant l'idole que la consultation se faisait. La bélomancie s'appelait الاستقسام بالا زلام (4). Ce terme, absent du texte d'Ibn Isḥāq, mais mentionné dans le Coran et fréquent dans le Ḥadīṯ et les chroniques (5), provient d'une racine ق ص م, étrangère au lexique arabe, dans le sens qui nous occupe (6), et assimilée à une racine existante ق س م, dont le sens est « diviser ». Il est possible que l'idée du partage des sorts soit à l'origine de cette assimilation. La raison euphonique ainsi que l'oubli de l'origine et de la portée première du terme auraient eu leur part dans cette assimilation.

Si l'hébreu קֶסֶם peut avoir le sens de formule magique ou de conjuration (7), les termes arabes قَسْم et استقسام, qui désignent un même et identique procédé (8), n'ont rien de la conjuration

(1) D. Nielsen, in *Handbuch der Altarabischen Alterlumskunde*, I (Copenhague, 1927), p. 180.

(2) R. Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin (Leyde, 1879), p. 9.

(3) Le rôle grandissant du destin, de la Fatalité, dans le Coran et la théologie musulmane, trouve sa source dans cette foi empirique du Bédouin.

(4) Azraqi, 111, 251 ; Aġ. VIII, 69, 70 ; Ibn *ul*-Kalbi, 17 ; Nūwaīri, *l. c.*, 67 ; ....

(5) Cor. V, 27 ; , 'Aīni, 'Umdat *ul*-qārī '... (Caire, 1308) IV, 613 ; Ṭabari, I, 518 ; ...

(6) Car le trilitère قصم existe en arabe, mais seulement au sens de « couper ».

(7) Cf. Fleischer, ap. Fr. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia* (4e éd., 1889), c. III, 2 ; E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles, 1937), p. 227 ss. : l'auteur traduit « qésém » par « sort » et « qôsêm » par « sorcier ».

(8) Un vers d'al-Ḥuṭaï'a, cité dans T'A, VIII, 327, emploie قسْم بازلام, au même sens que استقسام بازلام. Le même vers, cité dans Aġ. XI, 29, porte قدح الازلام.

magique ([1]). Ce sens qu'ont pris les IIe et IVe formes, est tardif ([2]). D'ailleurs, même en hébreu, le sens premier de קָסַם est « consulter les flèches », puis « prophétiser à la manière des païens » ([3]). Le substantif a pris même le sens de « flèche de l'oracle », comme dans Ézéchiel, XXI, 27.

En syriaque, le verbe ܩܣܡ signifie « pratiquer la divination » : prédiction de l'avenir, connaissances des choses cachées. Le devin est appelé ܩܳܣܘܡܐ ([4]).

Dans un texte, précédemment traduit (p. 65), sur un usage divinatoire des flèches, chez les Ḥarraniens, Ibn un-Nadīm emploie le verbe قصم, auquel il donne, pour équivalent, تفاءل de فأل, termes techniques pour les présages et leur interprétation ([5]).

Outre la nuance divinatoire que revêt le nom de la bélomancie, pratiquée à la Kaʿba, le caractère cultuel de ce rite est bien marqué par le sacrifice dont il était probablement accompagné, par le lieu où les flèches ont été secouées et par le ministre qui présidait à cet office.

Ibn Isḥāq rapporte (*supra*, p. 57) que, pour la consultation mantique, on donnait, au gardien de Hubal, une somme de cent dirhams et une victime ([6]). Azraqi aussi affirme que la consul-

(1) W. R. Smith, *l. c.*, JoP, XIII, p. 278.

(2) Cf. Dozy, *Suppl. aux Dict. arabes*² (Leyde-Paris, 1927), II, 345 ; Fagnan, *Addit. aux diction. arabes* (Alger, 1923), p. 142.

(3) Cf. Ges.-Buhl, s. v. Le traducteur arabe de la Bible rend le mot קֶסֶם par عرافة, terme générique indiquant la divination et souvent confondu avec كهانة (cf. *Ez.* XXI, 21, 30 (Vulg.) ; XXII, 28 ; XIII, 9, 23 ; Jér. XIV, 14).

(4) Cardahi, Lobab, *c. o.* II, 428. Bar Bahlul (*Lexicon Syr.*, éd. R. Duval, Paris, 1888-1901), II, 1827, définit le mot comme suit (en mettant l'accent sur l'origine démoniaque de cette science des choses cachées, recherchée par le devin) :

ܩܣܡ ܩܣܡܐ ܗ̄ ܗܘ ܕܪܙܐ ܕܡܢ ܫܐܕܐ ܩܣܘܡܐ ܠܐܚܪܢ ܡܢ ܥܠܡܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥܢܐ ܩܨܡܐ

Comp. Isaac d'Antioche, *Opera Omnia* (éd. G. Bickell, Giessen 1873-7), I, 212 ; Barhebraeus, *Chron. Syr.* (éd. Bruns et Kirsch, Lipsiae, 1789), p. 68 ܡܩܣܡ.

(5) Fih., *o. c.*, pp. 322, 325. On a pu bien constater l'empreinte fortement araméenne de ce texte. Toutefois, Smith (*l. c.*, p. 281) voit, dans ܩܨܡ, une variante dialectale de קָסַם ; mais, le manque d'une racine ܩ ܣ ܡ en syriaque (sauf dans le dialecte chrétien palestinien) et l'absence du sens de « diviser » dans ܩܣܡ, nous incitent à croire à l'origine araméenne du terme. Pour le sud-arabe m q s m, cf. CIH, 548 ; H. Grimme, in OLZ 9 (1906), p. 259 ; Ryckmans, *Relig.*, p. 30. La rareté du terme et le peu de lumière que nous avons, à son sujet, ne permettent pas d'y voir le prototype de notre mot.

(6) Azraqi (p. 73) dit que l'offrande à Hubal était de 100 chameaux, chiffre excessif, contrastant avec les modestes possibilités du commun du peuple. Il est possible que ce chiffre soit influencé par le nombre de victimes à sacrifier pour le rachat d'un homme

tation mantique s'accompagnait d'une offrande (1) à Hubal ; de même, Ibn ul-Kalbi parle de هديّة, terme courant pour désigner le sacrifice offert à un sanctuaire (2).

Notre information, à ce sujet, ne va pas plus loin. S'agirait-il d'une simple rémunération, donnée au sādin, ou bien, y aurait-il eu un partage entre le dieu et son gardien, de sorte que ce dernier touchait la somme d'argent et que la victime était sacrifiée au dieu ? W. R. Smith trouve, dans cette mention de la victime, une preuve suffisante pour affirmer que le rite cléromantique était accompagné de sacrifice (3).

Quoi qu'il en soit, d'autres traits confirment suffisamment le caractère sacré de ce rite.

Les flèches du sort étaient secouées et tirées devant le dieu Hubal. La statue de ce dieu était placée dans la chapelle du trésor (4). Ce genre de « cella » ou « châsse » (5) n'était pas seulement la maison de l'idole, mais elle avait aussi une destination divinatoire ; c'est là qu'on interrogeait l'oracle (6) ; c'est là qu'on sacrifiait au dieu ; c'est là aussi qu'on consultait les sorts (7).

En Assyro-Babylonie, la divination avait ses dieux protecteurs ; les principaux étaient Šamaš et Ḥadad, tous deux appelés « bēlī bīrī », seigneurs de la voyance, de la divination, de l'oracle (8).

Dans l'état actuel de nos connaissances, si fragmentaires, au

(cf. *supra* le rachat de 'Abdallah, p. 55). Au sujet du nombre des victimes, dues pour ce rachat, cf. Ibn Hišām, II, 28, où l'éidteur apporte un texte, du manuscrit d'Ewald, complétant la page 100 l. 9 de la recension adoptée.

(1) Le mot قُربان, terme liturgique hébreu et syriaque, signifie toute sorte d'offrande, sanglante ou non sanglante, cf. Ges.-Buhl, p. 727 ; Cardāhi, II, 432.

(2) Açnam, 17 ; ce mot, comme عتيرة, désigne particulièrement la victime prélevée du petit bétail, cf. *ib.*, 21, 25.

(3) Art. cité, p. 278. En Arabie du Sud, la consultation de l'oracle était précédé de sacrifice, cf. A. F. L. Beeston, *The oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ*, in Muséon LXII (1949), pp. 207-228.

(4) Azraqi, 31.

(5) Appelée en syriaque ܗܝܟܠܐ ; cf. Hoffmann, *Opuscula Nestoriana*, p. 115, l. 15 : ܗܝܟܠܐ ܗ̄ ܟܠܗ ܐܝܟܢܐ ܕܒܝܬ ܟܠܕܝܐ ܘܒܝܬ ܡܘܡܐ.

(6) D'après la formule, rapportée par Azraqi (cf. *supra*, p. 68, n. 2), formule qui était récitée au moment de tirer les flèches, le rôle de ces dernières était de pallier au silence du dieu et, par conséquent, au tarissement de l'oracle : ان لم تقله فمر القداح.

(7) Cf., à ce sujet, les intéressantes remarques de Smith, *in* JoP XIII, *l. c.*, p. 283 ss.

(8) Contenau, *Divination*, p. 28 ss.

sujet des institutions de l'Arabie Centrale, à l'âge préislamique, rien ne nous autorise à identifier le dieu Hubal à l'une ou l'autre des divinités, protectrices de la divination.

De fait, des positions fort divergentes ont été prises sur la nature de ce dieu. De François Lenormant (1) à Ditlef Nielssen (2), ce dieu a oscillé entre la forme uranique d'Adonis et celle du dieu lunaire. Les preuves avancées restent inconsistantes, en raison du caractère lacunaire des sources.

Le fait qu'il était dieu-archer (cf. *supra*, p. 58 s.), se rapprochant en cela du dieu Abgal de la Palmyrène du Nord-Ouest, où le caractère arabe du culte resta prédominant et bien plus profond qu'à Palmyre même, aurait suffi pour faire de lui le protecteur de la bélomancie, pratiquée dans sa chapelle (3).

S'il devait être le dieu-Lune, adoré dans la cité caravanière du Ḥiğāz, de ce dieu les Sémites avaient fait un dieu des oracles et « le seigneur des présages » (4). D'après la thèse de Ditlef Nielssen, pour qui l'ancienne religion arabe est le type primitif de la religion sémitique (5), le dieu lunaire (6) était à la tête du panthéon sémitique ; il décidait du sort des dieux et des hommes (7). En Assyro-

(1) Lettres Assyriologiques, II (Paris, 1872), p. 164 ss.

(2) In Handbuch der Altar. Altertumskunde, *o. c.*, p. 224 ; comp. H. Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, in Der alte Orient, III, 2 (Leipzig, 1901), p. 56.

(3) Cf. D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, *o. c.*, p. 64, 126 (l'armement d'Abgal comprend un arc et un carquois, fixés à la selle). Le culte de ce dieu était florissant dans la première moitié du IIIe siècle, époque de l'introduction de la statue de Hubal à la Ka'ba, par 'Amr b. Luḥayy († vers 240) qui exerçait alors son rôle de « roi » de la Mekke et de réformateur du culte (Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes*, I (1947), p. 227 ; Dussaud, *La Pénétration*, p. 159, n. 1). Parmi les inscriptions, recueillies dans la Palmyrène (Schlumberger, p. 145 ss.), il s'en trouve plusieurs, dédiées à Abgal, qui datent de 199 (n. 3), 195 (n. 8), 212 (n. 13), 252/3 (n. 15), 214 (n. 16), 257 (n. 20), de l'ère chrétienne.

(4) Cf. références in Et. Combe, *Histoire du culte de Sin* (Paris, 1908), p. 74 ss. Dans l'Agriculture Nabatéenne (Mss. Leide, Or. 303a et 303b), il est fréquemment question du rôle oraculaire du dieu Lune. L'ouvrage lui-même est présenté comme une révélation, faite par le Soleil, « le dieu vivant et ancien », à la Lune qui l'a révélé à sa propre idole, laquelle l'a transmis au premier auteur Ḍağrīṭ (Ms. 303a, p. 4) ; cf. aussi la longue digression sur la prophétie et la divination, in Ms. 303b, p. 381 ss. Fresnel *in* JA (1838), 227 voit dans Hubal un dieu du destin.

(5) Der Dreieinige Gott, I : Die drei göttlichen Personen, Copenhague, 1922, p. 16. Pour la critique des thèses de Nielssen, cf. Dhorme, in RHR (1944) = Recueil Ed. Dhorme (Paris, 1951), pp. 711-730.

(6) Sur l'origine arabe du culte de ce dieu, cf. une discussion ap. Combe, *l. c.*, p. 91 s.

(7) Comp. son influence considérable et déterminante, dans les choses d'ici-bas, d'après le Pseudo-Maǧrīṭi, Ġāyat ul-Ḥakīm (ou Picatrix, 1), éd. H. Ritter (et M. Plessner), in Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1933, p. 69 s.

Babylonie, il avait délégué ses pouvoirs, en matière de divination, à Šamaš, son fils, promu roi (1).

Les vestiges d'un culte, à la Ka'ba, de Saturne, maître des présages funestes, se laisseraient voir dans la vive réaction d'aš-Šahristāni contre ceux qui faisaient du sanctuaire mekkois un temple dédié à cet astre (2), le plus sinistre aux yeux des astrologues arabes (3). Aš-Šahristāni ne nomme pas ceux qu'il combattait ; mais, Chwolson (4) cite deux textes de Dimašqi et de Nūwaīri, attribuant cette idée aux Ḥarraniens. Le culte de ce dieu était très développé chez les Sémites du Nord et principalement chez les astrolâtres de Ḥarrān ; mais d'après Lenormant, on n'en discerne aucune trace chez les Arabes (5).

D'autres vestiges, aussi douteux et problématiques que les précédents, semblent insinuer qu'il y eut un culte à Hermès, maître du sort et de la fatalité, dans la mythologie populaire grecque (6), à Minä, une des stations du pèlerinage mekkois ; un témoin, encore vivant, de ce culte seraient les lithobolies du ḥaǧǧ. C'est la forme la plus primitive de la cléromancie ; elle consiste dans le jet, sur le sol, de cailloux (ou de fèves, dans les rites italiotes), dans des conditions déterminées ; on tirait des présages de leur façon de tomber, ou de la distance à laquelle ils parvenaient (7).

(1) *Passim* dans toute l'œuvre de Nielssen ; cf. particulièrement son exposé intitulé : « Gemeinsemitische Götter », lu au IVe Congrès d'Histoire des Religions, à Leide, sept. 1912, où l'auteur tente de réduire la religion de l'Ancien-Orient sémitique à sa plus simple expression, OLZ, XVI (1913) n°s 5/6. Sonderabdruck, 19 pages.

(2) Milal, éd. Cureton, p. 431.

(3) Il agit notamment sur les oiseaux néfastes, tels l'hibou et le corbeau (Pseudo-Maǧrīṭi, Ġāyat, *o. c.*, p. 151). On lui donne même la face du corbeau (*ibid.*, p. 110). Comp. Ibn 'Abd Rabbih, al-'Iqd ul-Farīd (Būlāq, 1293), I, 224. Pour le caractère néfaste du corbeau, *ib.*, p. 226.

(4) Die Ssabier, *o. c.*, II, 383, 516.

(5) Lettres Assyriol., *o. c.* II, 125/6 ; comp. 175. Movers, *Phönicier*, I (Leipzig, 1841), 287 ss., identifie Hubal et Saturne. L'Agricul. Nabatéenne le mentionne partout comme le dieu des travaux agricoles.

(6) Bouché-Leclercq, *Divination*, I, 190/1.

(7) Bouché-Leclercq, *Divination*, I, 191.

Pour la lithobolie de Minä, cf. V. Chauvin, *Le jet des pierres au pèlerinage à la Mekke*, in Annales de l'Académie royale d'Archéologie, 5e série, t. IV, pp. 272-300, Anvers, 1902 ; id., *Le Scopélisme*, in Bulletins de l'Académie de Bruxelles, 3e série, t. 28, pp. 29-57 ; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879) : Die Geworfenen Steine, pp. 267-284 ; K. Haberland, *Die Sitte des Steinwerfens u. der Bildung von Steinhaufen*, in Zeitschr. für Völkerpsychologie, vol. XII (1880), pp. 289-309 (pour Minä, p. 294/6).

Pour l'« Inventaire de la Littérature Hermétique arabe », cf. L. Massignon, in Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (Paris, 1944), pp. 384-400.

Deux faits semblent militer en faveur d'une telle interprétation du rite de Minä : d'une part, le sens de la racine منى qui contient l'idée de sort, de destin (1) ; et d'autre part, les sept flèches du sort de la Ka'ba seraient en rapport avec les sept idoles, représentant les sept planètes, installées à Minä par 'Amr b. Luḥayy (2) et dont il ne reste que trois pour servir de buts aux pierres lancées par les pèlerins (3).

Hugo Winckler, pour lequel le pélérinage de la Mekke n'est qu'une copie de la fête du Nouvel An babylonien, pense que la course, entre 'Arafa et Muzdalifa, le cri « Labbaika » et le jet des cailloux à Minä, matérialisent la venue au secours de la nouvelle lune de l'année nouvelle, contre l'ennemi Tiamat (4).

Une toute autre explication est donnée de la lithobolie de Minä par Victor Chauvin ; il y voit un geste de dénonciation de nouvel œuvre : décidés à empêcher, même par la force, la mise en culture du terrain, constituant le circuit du pélérinage et censé être, par là, la propriété de toutes les tribus arabes, les pélerins, venus des quatre coins de l'Arabie, tenaient à avertir le cultivateur éventuel, du sort funeste qui l'attendrait. Ainsi, la lithobolie qui se lie à l'idée de tombe (5), devient, à l'occasion, une menace symbolique et une malédiction à l'adresse d'un vivant (6).

Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur ces diverses interprétations du culte de Hubal et du rite de Minä. En dépit de leur caractère systématique, tendant à rendre plus savante et plus évoluée qu'elle ne pouvait l'être la religion primitive des Arabes, nomades ou sédentaires, pasteurs ou caravaniers, qui accusaient des différences bien nettes, dans leur comportement religieux, mais qui conservèrent généralement le caractère rudimentaire de leurs conceptions religieuses, ces interprétations confirment, d'une manière ou d'une autre, l'existence d'un culte organisé, à la Ka'ba

(1) Movers, *o. c.* I, 650 ; cf. مَنَى et مَنِيَّة ; comp. מָנָה (Ges.-Buhl, p. 437) et صُنْم (Cardāhi, II, 67).

(2) Azraqi, 402.

(3) Liebrecht, *o. c.*, pp. 280-82.

(4) Himmels = u. Weltenbild, *l. c.*, p. 55 ; comp. Arab.-Semit.-Orient., *l. c.*, pp. 150, 157, 188.

(5) Cf. la légende d'a. Riǧāl, Azraqi, p. 93 ; Qazwīni, Kosmographie, éd. Wüstenfeld, II (Göttingen, 1848), p. 73.

(6) Le jet des pierres... *o. c.* ; *Le Scopélisme*, *l. c.*, p. 46 ss. La thèse de Chauvin et celle de van Vloten (Feestbundel... aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden, 1891, p. 33 ss. : lapidation d'un serpent incarnant Satan !) ont été réfutées par Th. Houtsma, in Versl. en Meded. d. k. Ak. v. Wetenschappen, Amsterdam, Letterk. IV, 6 (1904), pp. 185-212.

préislamique, culte dont les débris sont trop disparates pour qu'il nous soit possible d'en reconstituer les éléments primitifs.

Mais, cette organisation est bien loin du modèle assyro-babylonien qu'on a voulu lui assigner. Cela tient au fait qu'il n'y avait pas, à l'époque qui nous occupe, un sacerdoce officiel en Arabie du Nord ; c'est, du moins, ce que les documents, dont nous disposons, nous portent à croire. Le kāhin n'est généralement que le Šeiḫ de la tribu ou même le père de la famille. C'est lui qui offre les sacrifices, prérogative essentielle du bārū assyro-babylonien et du kōhen hébreu. C'est lui qui représente l'autorité divine et s'y assimile parfois (1). C'est lui, aussi, le « roi » de sa tribu : il cherche à la guider vers les gras pâturages et vers la sécurité ; il lui ménage les alliances nécessaires avec les tribus voisines ; il assume la responsabilité des agressions, faites par ou contre les membres de sa tribu. En somme, il tient, entre ses mains, les pouvoirs religieux, moral et civil.

Le kāhin qui n'était pas chef de sa tribu, était prêtre, à titre privé ; son rôle se réduisait à celui d'un devin. Il aurait été, à l'origine, un extatique (2), un succédané du prophète, rejoignant le maḫḫū assyrien (3) et le chaman sibérien et central-asiatique (4).

Cette pauvreté et ce défaut de solide organisation du sacerdoce arabe ont eu de graves répercussions sur le plan divinatoire : l'oracle qui fut la fierté du sacerdoce antique, se réduit à des proportions bien modestes, en Arabie. En dehors de quelques idoles, réputées ventriloques, il n'y reste que l'oracle cléromantique, le plus ancien et le plus rudimentaire de tous les oracles.

Cette seule forme de l'oracle, restée connue en Arabie Centrale, n'était même pas tenue par un prêtre (5). L'homme, chargé de secouer et de tirer les flèches du sort s'appelait سادن ou حاجب (6), et n'était que le portier et le gardien du sanctuaire. C'est lui qui veillait à l'accomplissement du culte et à l'exécution des rites ;

(1) D. Nielssen, *Die altarabische Mondreligion...* (Strassburg, 1904), p. 137.

(2) Haldar, *Associations*, *o. c.*, p. 179 ss.

(3) Cf. *supra*, p. 62.

(4) M. Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, 1951.

(5) L'Arabie du Sud, avec ses rois-prêtres, ses temples grandioses et son culte ordonné, est autrement riche et soutiendrait une comparaison avec l'Assyro-Babylonie, sur le plan cultuel ; mais, sur le plan divinatoire, les inscriptions jusqu'à maintenant publiées ne nous fournissent pas des données suffisantes pour nous faire une idée exacte des formes divinatoires en vigueur dans ce pays.

(6) Le mot syriaque correspondant, ܚܘܓܒܐ signifie « portier, garde du roi » (Cardāhi, I, p. 378).

mais, en raison de l'indigence de ce culte, son rôle n'allait pas plus loin que celui d'un sacristain (1).

Par conséquent, il n'y avait pratiquement pas d'oracle, en Arabie du Nord, mais, une divination libre ; puisque le plus important des éléments, constituant l'oracle, à savoir, un sacerdoce officiel, organe et régulateur de l'inspiration, y faisait défaut (2).

*
* *

Nous sommes au terme de notre enquête autour de la pratique de la bélomancie, à la Ka'ba préislamique. Nous espérons reprendre cette question, sur un plan de recherches plus étendues et dans le cadre général d'une étude sur la divination chez les Arabes préislamiques.

Nous avons pu constater l'étendue et la précision des données conservées, à ce sujet, dans nos sources arabes, par opposition à la pauvreté des renseignements, fournis par les autres civilisations de l'Ancien-Orient, sur une pratique qui a dû être très populaire et largement répandue (3).

Les recoupements que nous avons réussi à faire, prouvent, d'une part, l'expansion de cette pratique dans l'antiquité, et, d'autre part, nous incitent à avoir un peu plus de confiance dans l'authenticité générale des traditions anciennes, conservées dans les écrits arabes des premiers siècles de l'hégire (4). Certes, cette confiance ne doit pas être aveugle ; mais, elle ne doit pas être non plus arbitrairement refusée, pour des inconvénients inhérents à toute littérature ancienne.

Strasbourg,
17, rue Tarade

T. Fahd,
du Centre National de la Recherche Scientifique.

(1) Contrairement à Haldar qui semble attribuer, au sādin, un rôle sacerdotal et divinatoire (*Associations*, p. 189).

(2) Bouché-Leclercq, *Divination*, II, 230 ss.

(3) Par souci de brièveté, nous avons limité nos recherches comparatives à l'Ancien-Orient ; pour l'antiquité gréco-romaine, cf. Bouché-Leclercq, *l. c.*, I, 189 ss.

(4) Cf., par ex., la position, par trop méfiante et négative, de D. Nielssen, in Handbuch der Altarab. Altertumskunde, *o. c.*, p. 180, 181.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

M. Sznycer. — Remarques sur le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte de Wasṭa..... 5

P. Grelot. — Remarques sur le bilingue grec-araméen d'Armazi... 11

A. Caquot. — Le psaume XCI..... 21

A. Vaillant. — Le Josèphe slave et les Esséniens..... 39

M. Philonenko. — Le *Testament de Job* et les Thérapeutes..... 41

T. Fahd. — Une pratique cléromantique à la Ka'ba préislamique.. 55

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES. — Dépôt légal : 3e trimestre 1958.